PENSAMIENTO FILOSOFICO

El problema de la Nada en Kant

Ernesto Mayz Vallenilla

El problema de la Nada en Kant

Monte Avila Editores Latinoamericana

1ª edición Revista de Occidente, 1965
1ª edición en M. A., 1992

D. R. © Monte Avila Latinoamericana, C. A., 1992
Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela
ISBN: 980-01-0726-6
Diseño de colección y portada: Claudia Leal
Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

I N D I C E

Prólogo 7
Introducción 11

CAPITULO PRIMERO

La Nada y el Ens Rationis

§ 1 La Nada en cuanto nóumeno 51
§ 2 La doble posibilidad de la Nada en su estructura nouménica 60
§ 3 La noción de la Nada como cero o magnitud negativa 63
§ 4 La Temporalidad de la Nada en cuanto nóumeno 72

CAPITULO II

La Nada y el Nihil Privativum

§ 5 La Nada como nihil privativum 91
§ 6 La constitución del nihil privativum 93
§ 7 La estructura fenoménica del nihil privativum 96
§ 8 La Nada y la Negación 102
§ 9 La Temporalidad de la Negación 114

CAPITULO III

La Nada y el Ens Imaginarium

§ 10	La Nada como ens imaginarium	135
§ 11	La estructura ontológica del ens imaginarium	137
§ 12	La Nada y la Imaginación	145
§ 12-A	Tiempo y Espacio como imágenes puras ...	147
§ 12-B	El Tiempo como schema	156
§ 12-C	El schematismo de la Nada como imagen pura	168
§ 13	La Temporalidad del ens imaginarium	179

CAPITULO IV

La Nada y el Nihil Negativum

§ 14	Los problemas del nihil negativum	199
§ 15	El Principio de no-contradicción y lo Posible	208
§ 16	Las raíces de la posibilidad ontológica	220
§ 17	La estructura ontológica-temporal de lo posible y de lo im-posible	241

Indice de nombres y materias 271

PROLOGO

Pensar es dialogar con los problemas. Mas los auténticos problemas, amurallados en su enigmaticidad, no sólo rehusan dar respuesta a quien pretenda interrogarlos, sino que ocultan su verdadera faz bajo sutiles ardides que extravían la búsqueda. Dialogar con ellos significa obligarlos a revelar el camino que conduce a su encuentro y hacerlos testificar la verdad que encubren. Para ello el pensar debe asediarlos y penetrar en sus moradas. Sólo en esta intimidad puede nacer el diálogo: el auténtico pensar.

Pero nada fácil resulta esa tarea. Más poderosa que la fuerza del pensar es la de aquellos misterios que constelan la finitud del hombre. Contra ellos resulta imposible luchar. Todo aquel que encare con sinceridad su búsqueda, debe estar dispuesto a fracasar en semejante tentativa. Su fracaso ha de testimoniarle la propia finitud de su pensar.

A veces, sin embargo, acontece algo inesperado. Tras la sostenida e infructuosa lucha resplandece una faz insospechada: en lo que vela su presencia se insinúa y presiente lo innombrado como aquello que se oculta-apareciendo. A quien no lo ha buscado, admira y sobrecoge su llamada.

Son momentos de extraordinario gozo, de prodigiosa lucidez y comunión con lo desconocido.

Si este libro recoge un hallazgo semejante, corresponde decidirlo al lector.

Caracas, 1.° de julio de 1964.

INTRODUCCION

Todo intento que pretenda enfrentarse con el problema de la Nada, antes de acometer su específica tarea, debe cobrar explícita conciencia de las dificultades que lo circundan y limitan. No sólo por lo abstruso y complejo del tema, sino por los impedimentos que brotan desde sus propias bases «ontológicas», el desarrollo de un problema semejante tropieza inevitablemente con serios escollos que tornan asaz difícil, y a veces obnubilan, el acceso hacia los datos fenoménicos en los cuales aquél se manifiesta. El auténtico trabajo filosófico consiste no solamente en tratar de superar esos obstáculos —labor ardua y arriesgada—, sino, también, en indicar al propio tiempo la fuente de donde surgen y su razón de ser.

La presente *Introducción* aspira a cumplir una tarea semejante. Antes de enfrentarnos con el problema de la Nada, consideramos necesario explicar ciertas dificultades que se presentan, al modo de resistencias y barreras ontológicas, imposibilitando o perturbando la comprensión del problema. De tal manera, además de prevenir al lector frente a ellas, tendremos ocasión de esclarecer una serie de aspectos que son indispensables para

lograr una intelección adecuada de la cuestión primordial que estudiaremos: la Temporalidad de la Nada.

I

Una de las mayores dificultades proviene del lenguaje. Tradicional ha sido a tal respecto la disputa acerca de si la filosofía requiere o no de una terminología especial para llevar a cabo su específica tarea. Considerando que las formas del pensamiento se hallan consignadas y expuestas en el lenguaje humano, y que toda expresión contiene implícita una categoría, escondida o mezclada en el intracuerpo de las significaciones, Hegel creía innecesario que la filosofía tuviera que recurrir a ningún artificio para expresar sus intelecciones. En efecto, si la tarea de ella consiste en exponer el reino del pensamiento en su propia actividad inmanente, valga decir, el desarrollo o despliegue de las categorías a través de las cuales halla su manifestación o epifanía el espíritu absoluto, y éstas además encuentran fiel y adecuada expresión en el lenguaje cotidiano, nada impide que el empleo de semejante instrumento cumpla con la finalidad propuesta. Al contrario, el uso consciente del lenguaje brindará ocasión para realizar los mayores hallazgos, y un cuidadoso estudio de sus formas objetivadas será capaz de revelar el fino y entrabado tejido de significaciones donde las categorías se han ido depositando y formando el intracuerpo de las relaciones lógicas que constituyen «el reino del pensamiento puro». Incluso, como él mismo lo

dice, las más difíciles y delicadas realidades ontológicas (tal, por ejemplo, la que define la operación dialéctica) encuentran fiel y adecuada expresión en el habla cotidiana, que en tal sentido vendría a ser como el reflejo viviente del trabajo especulativo del espíritu [1]. «Por eso —así lo asienta textualmente— la filosofía no precisa en general de ninguna terminología especial» [2].

Mas, como puede observarse, todo ello depende de una previa y determinada tarea que se le asigna a la filosofía, así como de un supuesto sobre el cual se deja reposar la evidencia significativa del lenguaje en su transparente función expresiva de las categorías. Ahora bien: ¿es, sin más, cierta, la tarea que Hegel le asigna a la filosofía y evidente también la textura y configuración que le adscribe al lenguaje como instrumento expresivo del secreto trabajo del espíritu? ¿Es, acaso, la realidad categorial que mediante él se expresa, sinónima de aquello que la filosofía debe proponerse aprehender y exponer como desiderátum? Nuestro tiempo no está tan seguro de ello.

Al contrario, en lo relativo a las categorías, una de las aspiraciones que con mayor ahinco se ha propuesto nuestra época ha sido la de revisar los supuestos ontológico-categoriales. Bajo ello se entiende no sólo una consideración formal de la teoría de las categorías —tratando de innovar o

[1] *Wissenschaft· der Logik,* I, Vorrede zur zweiten Aufgabe. Ed. Georg Lasson, Verlag Felix Meiner, Leipzig, pág. 10; ed. esp. págs. 42 y sgs. Cfr. también *Op. cit.*, págs. 93 y sgs.; ed. esp. págs. 138 y sgs.

[2] «Die Philosophie bedarf daher überhaupt keiner besondern Terminologie». *Op. cit.*, ibidem.

de corregir las existentes a fin de adecuarlas a la compleja urdimbre de la realidad descubierta por obra de los avances científicos o tecnológicos—, sino el intento de someter a una crítica verdaderamente radical los fundamentos mismos sobre los que aquéllas reposan y desde los cuales brotan. Supuesto ontológico de toda categoría es el Ser y, por ende, la Nada. Se trata, entonces, no de examinar simplemente las categorías en las que se despliega el Ser (o asimismo la Nada), sino de centrar el análisis sobre el fundamento mismo de ellas como aquello que les confiere su sentido.

A tal respecto, cuando en nuestra época se habla de una «superación de la metafísica», mal se entendería esto si en semejante lema se creyera ver una vuelta trasnochada hacia el positivismo o una tentativa de suprimir la noción de Ser. Al contrario, tras ese enunciado, si bien se comprende, se oculta un intento de superar la «metafísica» —ya que la noción «metafísica» de Ser es insatisfactoria— con vista a la obtención de una nueva noción en la cual resplandezca la *diferencia ontológica.* Sólo a partir de ella, teniendo en claro una instancia que le confiera un sentido adecuado a las categorías, podrían éstas ser tomadas como auténticos índices de la realidad ontológica.

Pero si aquello que sostiene y posibilita las propias categorías es lo que ha caído en crisis, y el lenguaje, por otra parte, es reflejo de esas categorías, mal podría ser ese lenguaje un instrumento adecuado para las tareas propias del trabajo filosófico, si es que éste se propone (aun sin negar taxativamente la meta que le asignaba Hegel) examinar los más radicales supuestos onto-

lógicos y lograr una adecuada expresión para las nuevas intelecciones que de allí broten. Al contrario, en tanto el lenguaje refleje unas categorías que sean la expresión de un concepto de Ser insatisfactorio, y mediante él quieran enunciarse las nuevas intelecciones, su intracuerpo significativo, así como sus instrumentos expresivos, fracasarán en el intento de apresar aquello que por su misma índole desborda sus fronteras y contraría incluso las raíces semánticas de que se nutre. Acuñado dentro del marco de una visión del Ser (o de la Nada) en la cual no prevalece la *diferencia ontológica*, los recursos significativos del lenguaje, e incluso su sintaxis, rehusan adaptarse a una función expresiva radicalmente distinta a la que le asigna su propio intracuerpo categorial.

Tal es una de las dificultades primordiales que habremos de examinar y poner a prueba a lo largo de nuestra investigación. Sin hacernos por completo solidarios de la tesis que expone la señalada vigencia de la llamada *diferencia ontológica* —ni de suscribir todos los supuestos e implicaciones metafísicas que la acompañan— hemos de revisar si el uso del lenguaje cotidiano, o incluso del lenguaje técnico acuñado bajo el influjo de una determinada comprensión del Ser, es capaz de servir como instrumento idóneo para expresar una noción de Nada bajo la cual se ponen en cuestión los propios supuestos «ontológicos» en los que se halla sostenida. Para ello, como fácilmente puede comprenderse, es necesario que, aunque sea brevemente, apuntemos una serie de aspectos conectados con los anteriores.

II

La Palabra, ciertamente, testimonia la presencia del Ser: es su expresión. Pero es un hecho —histórica y filológicamente comprobable— que en el pensamiento occidental ha prevalecido, casi desde sus orígenes, un *olvido del Ser*. Este *olvido* no hay que entenderlo o interpretarlo como una *ignorancia*, o al modo de una *desmemoria*, *amnesia* u *omisión*, sino, más bien, como una *distracción* o (para decirlo más rigurosamente) como un *descuido* o *incuria*. En su trato con el Ser —en tanto ek-sistir quiere decir estar expuesto y abierto a su comprensión— el hombre ha descuidado el Ser y se ha distraído en los entes. De tal manera, el Ser con que trata no es una instancia en la cual destelle —como diferencia radical o abismal— su absoluta trascendencia con respecto a los entes, o incluso a lo entitativo en abstracto, sino que, al contrario, resume y expresa una noción hallada en vista de los entes. El Ser es, como género máximo o más general de los entes, «Ser de los entes», pero no el Ser en cuanto tal. «La metafísica —ha dicho Heidegger a tal respecto— presenta al ente en su Ser y piensa así el Ser de los entes. Pero ella no piensa la diferencia entre ambos»[3]. «El olvido del Ser —dice asimismo—

[3] «Dic Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider.» Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, pág. 12. Edit. Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M.

se atestigua mediatamente en el hecho de que el hombre sólo repara en el ente y únicamente trabaja con él. Pero como no puede evitar tener al Ser en la representación, se declara al Ser como lo 'más general' y por ello lo abarcante del ente, o como una creación del ente infinito o como la hechura de un sujeto finito. Simultáneamente con esto, desde los más remotos tiempos, se pone 'al Ser' por 'el ente', y viceversa a éste por aquél, ambos manipulados en una extraña y aún impensada confusión» [4].

Pero si esto ha ocurrido con el Ser, lo mismo parece haber acontecido con la Nada. O mejor dicho: partiendo el pensar de un concepto del Ser donde no impera una diferencia radical entre éste y los entes, la Nada, en cuanto noción opuesta o contradictoria con respecto al Ser, ha sido pensada y elaborada desde un horizonte semejante. En tanto noción negativa del Ser (No-Ser), la Nada es concebida o bien como la negación de un ente, de lo entitativo en general, o, en síntesis, del Ser mismo de los entes. Pero así como se con-

[4] «Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, dass der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet. Weil er dabei nicht umhin kann, das Sein in dér Vorstellung zu haben, wird auch das Sein nur als das 'Generellste' und darum Umfassende des Seienden oder als eine Schöpfung des unendlichen Seienden oder als das Gemächte eines endlichen Subjekts erklärt. Zugleich steht von altersher 'das Sein' für 'das Seiende' und umgekehrt dieses für jenes, beide wie umgetrieben in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung». (*Op. cit.*, pág. 26). «Die Seinsvergessenheit —dice en *Holzwege*— ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden» (*Der Spruch des Anaximander*, pág. 336).

funde el Ser con el ente o con lo entitativo en general, en el pensar de la Nada tampoco prevalece una diferencia entre la Nada del ente y la Nada en cuanto tal, lo cual implica que su noción no corresponda a una Nada del Ser en cuanto Ser, sino a la de una Nada de los entes o del Ser de los entes. Por lo demás, al consistir la Nada en una negación del Ser de los entes o de los entes mismos, no se repara en que esta negación, en cuanto posición, tiene su origen en la propia esfera ontológica (valga decir, que es una posición ontológica), lo cual obnubila y desvía al pensar cuando intenta aprehender la Nada en cuanto Nada. De tal manera, teniendo su origen y fundamento en una negación ontológica, la Nada «es» y se confunde inevitablemente con su propio contrario.

La Palabra, ciertamente, puede constituir la expresión del Ser (o de la Nada), pero al ocurrir tales hechos, queda *eo ipso* imposibilitada para expresar el Ser en cuanto Ser o la Nada en cuanto Nada. Enraizándose y brotando desde semejante *olvido del Ser,* en ella no llega a expresarse la *diferencia ontológica.* El lenguaje metafísico, como dice Heidegger, habla del Ser, pero alude al ente [5]. Puede querer hablar de la Nada, pero

[5] «Nun spricht aber die Metaphysik ständig und in den verschiedensten Abwandlungen das Sein aus. Sie selbst erweckt und befestigt den Anschein, als sei durch sie die Frage nach dem Sein gefragt und beantwortet. Allein die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. Sie fragt nicht, weil sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt. Sie meint

necesariamente queda prisionero de la negación y expresa tan sólo una Nada «ontológica». Tal es un primer hecho que hace comprensible la razón que nos asiste para creer que un lenguaje surgido de semejante situación es incapaz, por principio, para servir como instrumento idóneo en relación con nuestros fines. Pero entonces se hace urgente preguntar: ¿qué camino o recurso nos queda para vencer semejante dificultad?

Sería muy fácil decir —para salirnos de la suerte y evitar el escollo —que el hombre puede, mediante cierto esfuerzo, dominar o vencer este *olvido del Ser*. Esto es: que semejante fenómeno es sólo una pasajera situación histórica, como tal contingente, y al par superable. En verdad no negamos esto. Pero si no lo negamos, es necesario precisar que ello tampoco se debe a que creamos que el *olvido del Ser* sea una mera situación histórica. Al contrario, en lo que tiene de real, semejante fenómeno se afinca o enraíza en un *a priori existenciario* y, en cuanto tal, brota de la propia estructura ontológica del ente humano. Si acaso es posible pensar en una superación —ya que lo contrario sería condenar al hombre a una situación que no le corresponde— semejante conquista cabe pensarla sólo a partir de las condiciones de posibilidad que ofrece la propia contextura de la Existencia humana. Pero en ello, justamen-

das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende. Das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein.» Martin Heidegger, «*Was ist Metaphysik?*», pág. 11, Edit. Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M.

te, es donde radica lo problemático del asunto y la circunstancia que no garantiza necesariamente la posibilidad de una superación.

En efecto, no le negamos al hombre la capacidad de vencer el *olvido del Ser*. Su propia constitución óntica-ontológica, en excepcionales momentos de plenitud o autenticidad, lo hace capaz de avizorar la *diferencia ontológica* y de lograr una intelección donde resplandece la trascendencia radical del Ser (o de la Nada) con respecto a los entes. Pero es un factum, también enraizado en semejante constitución, que su propio existir tiende inevitablemente a proyectar su comprensión ontológica desde el horizonte del *mundo* donde yace embargado como *ser en el mundo* que es. Desde semejante horizonte, en tanto existe sumido y embargado cabe los entes, su comprensión del Ser (Seinsverständnis) no exhibe los rasgos o notas que en ella se acusan cuando es proyectada a partir de la señalada vigencia de la *diferencia ontológica*. El *olvido del Ser* (o de la Nada) es, de tal suerte, un acontecimiento enraizado en la propia constitución ontológica-existenciaria del ente humano que Heidegger ha llamado su *estado de yecto y caído* [6].

La Palabra brota desde los senos de la Existencia. Como tal, afincando sus raíces en la propia constitución óntica-ontológica de ésta, tiene la posibilidad de testimoniar una comprensión del Ser (o de la Nada) en la cual prevalezca la *diferencia*

[6] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 38, págs. 175 y sgs., ed. esp. págs. 202 y sgs.; *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 43, pág. 212, ed. esp. pág. 196; y *Brief über den Humanismus*, pág. 21; ed. esp. pág.187.

ontológica. Pero así como la Existencia se halla expuesta constantemente a caer en un mundo avasallado por el dominio de los entes, la Palabra está sujeta a un fenómeno similar. Proyectada desde semejante horizonte, e inserta en el tejido de las relaciones y transferencias entitativas intramundanas, ella se convierte en un mero signo-instrumento que se usa o emplea para designar los entes y sus múltiples relaciones. Si con ella se intenta mencionar el Ser (o la Nada), su significado recoge y expresa el de un Ser (o una Nada) en los cuales prevalece, atemática e inexplícitamente, un olvido de la *diferencia ontológica.*

Concebida desde una perspectiva semejante, es cuestión de observar que a la Palabra no se le niega —de una manera absoluta y radical— su posibilidad o capacidad de poder expresar la intelección del Ser o de la Nada en cuanto tales. Mas, al par, se apunta la condición a que se encuentra expuesta de perder o de no alcanzar semejante cometido. Bien sea por el hecho de tener su origen en un horizonte donde no prevalece una comprensión del Ser que acuse la *diferencia ontológica,* bien sea por el uso y la constante reinterpretación a que se encuetra sometida en el lenguaje cotidiano (donde prevalece el dominio de los entes), su fuerza iluminadora se torna débil, opaca, o inexistente. Si bien en algunos casos es capaz de revelar la presencia del Ser, o de insurgir como testimonio de la posibilidad de un decir la Nada [7], su

[7] A tal respecto, confróntese el ejemplo aducido por Heidegger de una poesía de Knut Hamsun («Nach Jahr und Tag») citada en *Einführung in die Metaphysik,* páginas 20, 21; ed. esp. pág. 62.

potencia o fuerza iluminadora se pierde, confunde o debilita, hasta tornarse inexpresiva. En lugar de nombrar el Ser o la Nada en cuanto tales, transida de un significado puramente entitativo, su originaria función apofántica queda desvirtuada. Por ello, según Heidegger, «la dificultad no consiste tanto en hallar en el pensar la Palabra del Ser, cuanto en mantener pura en el pensar propiamente dicho la Palabra hallada» [8].

Pero como es de notar, Heidegger le asigna a la Palabra (en estricta correspondencia con los supuestos ontológicos que diseñan su concepción del lenguaje) una innata y originaria capacidad de servir como instrumento revelador del Ser o de la Nada en cuanto tales. Siendo el lenguaje la casa del Ser —*su templum*— nada parece más natural que la posibilidad de expresar, mediante la Palabra, la presencia del Ser mismo [9]. Pero en ello, justamente, radica lo más discutible que en sí encierra tan sugestiva doctrina. En efecto, la cuestión a examinar no sólo consiste en preguntarse si la Palabra puede verse privada de su condición originaria para convertirse en mero instrumento expresivo de los entes, sino, por el contrario, si su verdadera y originaria condición no es justamente

[8] «Die Schwierigkeit liegt weniger darin, im Denken das Wort des Seins zu finden, als vielmehr das gefundene Wort rein im eigentlichen Denken einzubehalten». (*Holzwege*, pág. 338; ed. esp. pág. 306).

[9] Cfr. los trabajos de Heidegger *Das Wesen der Sprache* (págs. 165, 166) y *Das Wort* (págs. 237, 238), ambos incluídos en el volumen titulado *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, 1959. Asimismo *Wozu Dichter?* (*Holzwege*, página 286).

esta última y si ella, *por principio,* puede ser superada. Según Heidegger, como es bien sabido, la eventual superación ocurre gracias a la dialéctica modal de la Existencia (que se desarrolla entre los extremos de la *propiedad* y la *impropiedad)* y en base de ella, como fenómeno arraigado en aquella misma Existencia, el lenguaje adquiere las correspondientes modalidades y posibilidades de expresión [10].

Mas, aparte de los supuestos existenciarios que implica semejante doctrina, y aun sin entrar a discutirlos en sí mismos, es cuestión de preguntarse si podría concebirse una Palabra cuya función pudiera ser puramente *ontológica,* y, como tal, exenta de toda referencia entitativa u *óntica.* Heidegger mismo ha dicho que jamás el Ser se presenta sin el ente [11], y es cuestión de examinar entonces si cabe imaginar una Palabra que pudiera rebasar o superar semejante condición. En efecto: ¿no requiere la comprensibilidad y significatividad de toda Palabra —para ser entendida e interpretada por quien oye— su inserción en un *mundo?* ¿Y no implica este *mundo* necesarias e inevitables referencias a un horizonte de entes? El propio Heidegger parece haber visto este problema cuando dice: «¿Será casual que las significaciones sean inmediata y regularmen-

[10] Cfr. *S.u.Z.,* § 34, y especialmente § 35 (págs. 167 y sgs., ed. esp. págs. 193 y sgs.). Asimismo *Unterwegs zur Sprache,* pág. 215.

[11] «...wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein». (*Was ist Metaphysik?,* Nachwort, pág. 46. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M.).

te 'mundanas', diseñadas por la significatividad del mundo, incluso a menudo preponderantemente 'espaciales', o será este 'hecho' ontológico-existenciariamente necesario y por qué?» [12]. No es que deseemos reducir la Palabra a ser mera *significatividad* —valga decir, a que su esencia se reduzca al «significar»— pero, sin duda, este «significar» (en cuanto tal) es inherente a la función de la Palabra como instrumento de comunicación entre los hombres. Ahora bien: ¿puede el «significar» desplegarse sin aludir a los entes? A nuestro juicio, aun dentro de los propios supuestos de la concepción heideggeriana, semejante cuestión debe ser negada. Tanto por la primera razón puramente ontológica (la imposibilidad de que el Ser se presente sin la requerida co-presencia del ente) como por la propia dialéctica de la Existencia (el estado de yecto en que se encuentra el hombre), semejante suposición resulta forzada y hasta carente de base. Cierto es, sin embargo, que la Palabra puede nombrar entes y referirse al Ser, pero la cuestión radica en que, aun haciéndolo así, jamás ella puede escapar totalmente de su designio óntico. Pensar o imaginar lo contrario —sea cual fuere la explicación metafísica que se aporte para justificar la «teoría»— significa tanto como eximir al hombre de su originaria condición y asignarle en propiedad un *Verbo Creador* que, en verdad, no le corresponde. Por el contrario: ¿no se enrai-

[12] «Ist es Zufall, dass die Bedeutungen zunächst und zumeist 'weltliche' sind, durch die Bedeutsamkeit der Welt vorgezeichnete, ja sogar oft vorwiegend 'räumliche', oder ist diese 'Tatsache' existenzial-ontologisch notwendig und warum?» (S.u.Z., § 34, pág. 166; ed. esp. pág. 192).

zará en la propia *finitud* del ek-sistir la esencial im-posibilidad que exhibe la Palabra de tener una pura referencia ontológica?

No quiere decir ello que, cayendo en el extremo opuesto, se le niegue al lenguaje toda posibilidad de expresar una situación o realidad en la cual se intente aprehender la *diferencia ontológica.* Como fruto de sus primeras investigaciones sobre el lenguaje, L. Wittgenstein acuñó un célebre aforismo que ha alcanzado sospechosa popularidad: «Lo que en general puede decirse, se deja decir claramente; y aquello de lo que no se puede hablar hay que silenciarlo» [13]. Pero ello significaría —tomado literalmente— que todas las cuestiones sobre las que prevalezca «oscuridad» habría que dejarlas en un estado de abandono o silenciadas, rehusando ocuparse de ellas o declarándolas «místicas» [14]. En cuanto tal, la *diferencia ontológica,* en la medida en que no se deje expresar claramente, debe-

[13] «Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Vorwort, pág. 9). También en el § 7 (página 83) de la misma obra, dice lo siguiente: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen». (Verlag Suhrkamp, Frankfurt A. M., 1960).

Como es bien sabido, el propio Wittgenstein modificó en cierta forma sus iniciales puntos de vista en obras posteriores. A este respecto, en la misma edición mencionada, cfr. *Philosophische Untersuchungen* (§ 5, página 291; § 107, pág. 341). Como no se trata aquí de intentar una exposición de su doctrina, sino de hacer una simple referencia a un punto de vista que nos parece insuficiente, baste con lo apuntado.

[14] Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* § 6.522 y sgs. (págs, 82 y sgs.).

ría ser tomada como una de aquellas cuestiones propias de la «mística» y, en consecuencia, apartada de toda genuina consideración filosófica. A nuestro juicio, sin embargo, en lugar de solventar con tanta liviandad semejante problema, sería mejor preguntarse por el fundamento del mismo fenómeno que así se muestra. En efecto: ¿Por qué razón o principio se da la señalada situación de que no pueda hablarse de algo con claridad? ¿No revela la existencia de este mismo hecho que a veces surgen cuestiones acerca de las cuales el lenguaje fracasa cuando quiere expresarse? ¿Y pueden por ello declararse semejantes cuestiones meramente inexistentes o poco dignas de consideración filosófica? Hacerlo así significa tanto como negarse a investigar los fenómenos, o, cuando menos, encastillarse en una posición que *a priori* le asigna al lenguaje determinada función, mientras que, también *a priori*, le cierra otras por el simple hecho de sus limitaciones. Mas justamente este *dato* —el «fracaso» que el lenguaje acusa por obra de su precariedad y limitación— es, a nuestro juicio, el fenómeno más digno de estudiarse y analizarse a fondo si quiere aclararse su propia esencia.

En efecto: ¿no revela esa misma fallida pretensión un rasgo esencial en el que se acusa la propia finitud del lenguaje y, a la par, el empeñoso esfuerzo del hombre por romper o superar sus límites? A nuestro juicio, así como resulta erróneo atribuir al lenguaje una pretendida capacidad de vencer esta finitud —asignándole una supuesta facultad creadora u ontológica pura— también resulta impropio quererlo condenar a la condición

de ser un mero instrumento designativo de entes y de nudas relaciones entitativas. Al contrario, ni una función puramente ontológica, ni esa otra meramente convencional y óntica, parecen interpretar correctamente la auténtica y esencial manifestación que él revela en su dialéctica. El lenguaje —hemos dicho— «fracasa», pero en su «fracaso» queda testimoniado el esfuerzo por romper el cerco del mundo que marca los límites de su propia finitud. La Palabra «fracasa», pero en su «fracaso» se revela el intento de apresar y expresar la *diferencia ontológica.*

En su trato con el Ser (o la Nada), el hombre se encuentra ya con un conjunto de Palabras que, siempre y necesariamente, dan testimonio de unas intelecciones «ontológicas» acuñadas desde el horizonte de entes que integran su mundo; pero en lucha constante con este lenguaje, arrancándole dolorosamente aquella referencia a los entes, y tratando de mostrar su alusión ontológica pura, alcanza a plasmar un repertorio de expresiones mediantes las cuales se acota y diseña el dominio semántico de una región transentitativa y en cierto modo transmundana: aquella donde impera, se vislumbra y manifiesta la *diferencia ontológica.* De tal manera, el lenguaje no es creador —en el sentido de que mediante él se cree un Ser separado de los entes— aunque sí, al apresar y expresar la *diferencia,* es capaz de moverse y desplegarse en esa iluminada zona fronteriza que media entre el Ser (o la Nada) y los entes. La Palabra, en tal sentido, nombra la *diferencia,* ya despejada por la comprensión, y establece o funda aquella región transentitativa como un ámbito de pura inteligi-

bilidad, a la vez que revela o testimonia el esfuerzo del hombre por romper vanamente el cerco de su radical finitud.

Este intento de superar y trascender su propia finitud no tiene, por lo demás, nada de extraño o novedoso. Ello acontece por lo general en todos los campos y, en especial, allí donde el hombre se empeña en la tentativa de adueñarse y expresar, de modo inteligible, aquello que, por no ser creado por él mismo, sino ingrediente del propio mundo en que se encuentra yecto, le ofrece opacidad y resistencia a su afán de patentizar la Verdad. En esta lucha —como lo atestigua de modo ejemplar la técnica y la ciencia— el lenguaje humano ha ido creando las claves que permiten nombrar, organizar y descifrar los entes, establecer sus leyes y relaciones y, en síntesis, proyectar orden e inteligibilidad entre ellos.

Pero si ello ha acontecido en este campo, tanto más necesario y comprensible es que también se haya manifestado allí donde se trata de los Primeros Principios: del Ser y de la Nada mismos. En tal sentido, todo lo que revela el lenguaje es el constante esfuerzo del hombre por alcanzar el dominio de la *diferencia ontológica*. De tal suerte, no disponiendo de un recurso creador, pues su Palabra se afinca y enraíza en la esencia de su propia finitud, mediante ella ha intentado nombrar e iluminar el ámbito donde mora su más alta y digna intelección, aunque aquello con que siempre tropieza —como una resistencia última— permanezca en oscuridad y tinieblas. Mas no por ser clara y evidente busca el hombre la Verdad, sino, al contrario, por saber o presentir que, tras

de la aparente oscuridad que la rodea, puede él, mediante su esfuerzo epistemático, hacer aparecer la luz e implantar la apetecida claridad. En tal sentido, «fracasando» una y otra vez, su esfuerzo testimonia el afán de hallar y de expresar aquello que se oculta-apareciendo: la Verdad del Ser o de la Nada en cuanto tales.

Nuestro intento parte de semejante situación y está consciente de lo que ella implica. El problema de su propio lenguaje le presenta ocasión de enfrentarse con una de sus más arduas tareas: la de tratar de apresar y expresar la Nada allí donde los recursos de que se disponen no son idóneos para ello. Si se está consciente de las dificultades que esto supone, y de la compleja urdimbre de cuestiones que a su fondo subyacen, todo aquel que pretenda acompañarnos debe estar dispuesto a experimentar el «fracaso» de su propio lenguaje. Sólo en esta experiencia, alcanzando a comprender de dónde brota semejante «fracaso», y viendo a través de sus propias bases de sustentación, se puede avizorar también aquello que pretende mostrar la investigación: la Nada en cuanto tal, en tanto que ella se revela *a través* de un lenguaje que rehusa expresarla. Sólo en esta experiencia alcanza *eo ipso* el lenguaje a comprender lo que significa y dice su «fracaso» como testimonio de la humana finitud. Pero alcanzando a comprender esta raíz o fundamento de su precariedad y limitación, vislumbra también el sentido de su esfuerzo y aquello hacia lo que pretende trascender.

III

Pero así como el lenguaje dificulta una adecuada expresión de la Nada, es posible comprobar históricamente que a esto se añade otro escollo íntimamente ligado con el anterior: es el representado por el horizonte de conceptos y nociones desde los cuales —como supuestos tácitos— se piensa aquélla y a partir de cuyo fondo de referencia encuentra desarrollo su intelección.

Sólo por vía de mostración —y sin ánimo de verificar el extenso análisis que requeriría la detallada exposición de semejante tema— podemos señalar que la Nada ha sido pensada siempre en relación a conceptos tales como los de *comienzo, origen, principio, fundamento,* etc., en cuyo tratamiento ontológico se hacen intervenir nociones como las de *causa, potencia, acto,* etc. [15]. Siendo

[15] Un ejemplo ilustrativo de semejante proceder se encuentra en cierta forma señalado por Hegel al referirse a los intentos que pretenden formular las determinaciones ontológicas del concepto de Ser (y, por ende, de la Nada) a partir del análisis de la representación o concepto de «*comienzo*». Aunque Hegel no alude directamente al problema mencionado por nosotros, sus análisis y críticas pueden servir para lo que deseamos insinuar. En efecto, refiriéndose a la representación o concepto de «*comienzo*», dice: «Es ist also nur zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben». Y añade: «Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und

tales nociones y conceptos determinaciones del Ser, a ellos se añade o infiere, por modo eminente, una *negación* cuyo efecto consiste en transformar al Ser —o a su respectiva determinación— en un No-Ser.

Ahora bien, la dificultad radica en que teniendo todos estos conceptos y nociones un significado ontológico (cuando no óntico), y pensándose la Nada en base de la indicada *negación* (la que a su vez implica una posición ontológica), ella aparece sólo cuando se niega el Ser, viéndose a la postre lastrada su noción por un significado subrepticio que se deriva de aquellos otros conceptos o de la posición negativa (ontológica) que se les infiere. Dicho, pues, de manera general: al apoyarse la Nada en un repertorio de nociones ontológicas, y originándose por obra de una *ne-*

Nichts; —oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.— Ferner: Sein und Nichts sind im Anfang als *unterschieden* vorhanden; denn er weist auf etwas Anderes hin; —er ist ein Nichtsein, das auf das Sein als auf ein Anderes bezogen ist; das Anfangende ist noch nicht; es geht erst dem Sein zu. Der Anfang enthält also das Sein als ein solches, das sich von dem Nichtsein entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengesetztes». (*Wissenschaft der Logik*, I, págs. 58, 59; ed. esp. pág. 95). Mas, al rechazar el intento que pretende pensar el Ser a partir de semejante representación y análisis del concepto de «*comienzo*», añade: «Aber der Anfang soll nicht selbst schon ein Erstes *und* ein Anderes sein; ein solches, das ein Erstes *und* ein Anderes in sich ist, enthält bereits ein Fortgegangensein. Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysierbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also *als Sein*, als das ganz Leere zu nehmen» (*Op. cit.*, pág. 60; ed. esp. pág. 97).

gación de igual naturaleza, ella se encuentra doblemente afectada por este irreductible fondo ontológico que entorpece y hasta desnaturaliza su positiva intelección. De tal manera, en lugar de ser aprehendida en su originariedad —valga decir, patentizada en su absoluta negatividad— el aspecto bajo el cual se ofrece encubre su verdadera faz y desvirtúa su sentido.

¿Qué hacer, pues, frente a ese estado de cosas?

La situación que así queda reseñada encierra un problema de máxima envergadura. En efecto, con cierta ligereza pudiera pensarse que su solución consiste en reemplazar las nociones y conceptos mencionados por otros en cuyo significado no se encuentre el «fondo ontológico» causante de la perturbación. ¿Pero es posible lograr esto? El nudo de la cuestión radica en el hecho de que el Pensar —y con él todo el repertorio de nociones y conceptos que constituyen el acervo de la filosofía— han sido acuñados teniendo como horizonte de referencia al Ser o al Ente como tales. En razón de ello, semejante Pensar (y el conjunto de conceptos fundamentales) muestran la imborrable huella de su origen *ontológico* y sirven escasamente para lograr, mediante su aplicación, el acceso a una región donde justamente debe quedar eliminada toda referencia de tal naturaleza.

Sin embargo, ello no debe ser óbice para abandonar la tentativa. Un intento que comprenda esta situación, y tenga en claro la raíz de donde brota, debe luchar por modificar las bases y encontrar la senda apropiada para llevar a cabo su tarea. El designio de semejante intento no puede ser otro

que invertir la perspectiva y hacer que la Nada aparezca en su originariedad sin el peligro de ser desvirtuada por interferencias ontológicas; esto es: *descubrir un camino que conduzca a una posible intelección de la Nada en cuanto tal.* Desde allí, comprendida la Nada en su originariedad, el Pensar podría instrumentar los recursos para lograr su aprehensión y expresión mediante un repertorio de conceptos y nociones («categorías», o, tal vez mejor, «anticategorías») que sirvieran como índices o exponentes de su positiva y originaria negatividad.

Pero en el *descubrimiento* y *explanación* de ese camino es donde radica el máximo problema. Sin embargo, un paso de notable importancia ha dado la filosofía contemporánea —señalado sobre todo en el pensamiento de Martin Heidegger— al poner de relieve al Tiempo como *sentido* del Ser. Tras ello se manifiesta que la intelección del Ser en cuanto tal, y por ende el de todas sus determinaciones y conceptos, acusa una marcada y concluyente referencia al Tiempo. Desde el Tiempo, como horizonte de sentido, se comprende al Ser y es a partir de semejante perspectiva que se acuñan todas las nociones que expresan sus determinaciones [16]. *¿No será entonces el Tiempo también el horizonte de la Nada?*

¿Pero qué «Tiempo»? Si el intento de aprehender la Nada se encuentra obstruido por la perspectiva *ontológica* que domina al Pensar, y si esta perspectiva manifiesta como raíz un sentido temporal, la cuestión radica ahora en preguntar por

[16] Cfr. *Sein und Zeit*, § 5.

la eventual conexión entre el Tiempo y la Nada con el fin de ver si es posible descubrir una Temporalidad *sui géneris* que ofrezca un nuevo horizonte de sentido desde el cual acuñar las necesarias determinaciones que requiere la intelección de la Nada en cuanto tal. ¿Pero es posible esto? ¿O se halla también el Tiempo condenado a ser visto y aprehendido a partir del Ser?

Al parecer aquí destella un *círculo* [17]. ¿Resulta este *círculo* insuperable, o justo a partir de su estructura circular se vislumbra y aclara la mencionada posibilidad? En todo caso se deben plantear estas cuestiones si es que se aspira a investigar seriamente la posibilidad de romper el cerco ontológico que obstruye todo intento de aprehender la Nada en su originariedad.

IV

Un inconveniente semejante al que exhiben las nociones y conceptos ontológicos en relación a la Nada se presenta en referencia al Tiempo cuando éste, revestido del habitual significado que se le adscribe, se pretende utilizar como posible horizonte para interpretar aquélla. El obstáculo proviene —tal como lo hemos insinuado— de la innegable existencia de un *círculo* de mutua irradiación entre el Ser y el Tiempo, lo cual conduce

[17] Cfr. *Ontología del Conocimiento*, Capítulo IX. Nos parece innecesario repetir aquí lo que ha sido desarrollado extensamente en la citada obra. El lector interesado podrá encontrar en ella un detallado tratamiento de este fundamental problema.

inevitablemente a que la Temporalidad quede incardinada a un subrepticio fondo ontológico que impide o perturba su adecuada utilización para lograr la rigurosa intelección de la Nada en cuanto tal. El mencionado *círculo* se patentiza y desarrolla al intentar pensar la conexión que media entre el Ser y el Tiempo y al ponerse de relieve la mutua dependencia que ambos muestran por obra de su respectivo condicionamiento.

En efecto, siendo el Tiempo el horizonte del Ser, es sin embargo históricamente comprobable el hecho de que es a partir de una determinada concepción del Ser —en la cual, incluso, no destella la *diferencia ontológica*— desde la cual se «comprende» aquel Tiempo que le sirve como horizonte dador de sentido; y es, a la inversa, desde semejante Tiempo así «comprendido» —que funciona como horizonte de sentido— a partir del cual se interpreta y determina «ontológicamente» al Ser. Mas, por último, el Ser así retrointerpretado, reafirma los derechos de la dominante «comprensión» del Tiempo que le sirve de horizonte general e inmediato de interpretación [18].

Dada esta base, podemos decir ahora que semejante Temporalidad exhibe una raigambre «onto-

[18] Refiriéndose a la concepción griega del Tiempo —la cual, a través de Aristóteles, ha determinado esencialmente todas las posteriores doctrinas— Heidegger dice lo siguiente: «die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.» (*Sein und Zeit*, § 6, pág. 26; ed. esp. pág. 30). Para más detalles cfr. *Ontología del Conocimiento*, Capítulo IX.

lógica» y, en cuanto tal, mostrando el Tiempo la estructura de un ente entre los entes, su concepción no sólo acusa una deficiente perspectiva —ya que ni siquiera se encuentra elaborada a partir de la previa aclaración de la *diferencia ontológica*— sino que, al par, sólo sería adecuada para otorgar un esquema interpretativo del No-Ser en tanto que éste se conciba como negación (ontológica) del Ser de aquellos entes. De tal suerte, cuando la Temporalidad «ontológica» se utiliza como «sentido» de la Nada, aquello que se logra aprehender mediante sus determinaciones es el schema temporal de una «Nada» interpretada como la negación de un ente, de lo entitativo en general, o del Ser mismo de los entes. En síntesis: una Nada-temporal-ontológica cuyo «sentido» dista mucho de expresar la auténtica estructura temporal que debería exhibir la Nada, en cuanto tal, como negatividad originaria.

¿Pero acaso quiere decir esto que con ello se postula la posible existencia de una Temporalidad de la Nada que sea independiente en relación a la Temporalidad del Ser? En absoluto. Cuando se habla de una Temporalidad de la Nada ello no quiere decir que el Tiempo, en cuanto tal, duplique su existencia, como si existiera un Tiempo separado de otro, o como si la Temporalidad de la Nada subsistiera, cual una realidad *per se,* al lado de otra realidad que sería la Temporalidad del Ser. El Tiempo —parece obvio decirlo y así quedará mostrado a lo largo de nuestra investigación— es siempre uno y el mismo, siendo aquello que varía en él sólo el resultado de su inmanente

temporación y de la autónoma configuración de sus éxtasis.

Sin embargo, lo que requiere ser recalcado es que el Tiempo «ontológico» —la Temporalidad vista e interpretada desde el horizonte de los entes o desde la perspectiva de una noción del Ser en la cual no prevalezca la *diferencia ontológica*— resulta incapaz, por principio, de servir como índice o exponente de «sentido» para concebir la Nada. A este respecto es necesario subrayar y reiterar que, al menos, como paso previo, es indispensable lograr una intelección del Tiempo donde prevalezca aquella *diferencia* y que sólo en base de semejante *Temporariedad del Ser* (Temporalität des Seins) es posible intentar la intelección de la *Temporariedad de la Nada como Nada del Ser en cuanto tal* y no, simplemente, como «Nada» de un ente o de lo entitativo en general. Aquella *Nada,* ciertamente, implica una «negación», pero ésta no puede concebirse ahora como una mera negación de modalidad ontológica, sino como la que surge y encuentra «fundamento» a partir de la negatividad originaria y absoluta de la Nada misma. Si la Temporariedad de la Nada ha de brotar, como será mostrado en su debida oportunidad, de una previa *comprensión de la Nada* (lo cual reitera la persistencia de un *círculo* semejante al ya acusado), ella ha de afincarse en esa *negatividad* absoluta y originaria que muestra la Nada misma cuando se manifiesta como esencial heterogeneidad del Ser. A partir de esa comprensión de la Nada en cuanto tal, y de la originaria patencia de su negatividad absoluta, ha de concebirse el Tiempo que puede servirle

como auténtico «sentido». En lugar de mostrar entonces los caracteres de un Tiempo entitativo, o de un Tiempo «ontológico», es posible detectar en su peculiar temporación, y en la configuración de sus éxtasis, la huella de aquello que le sirve como suelo de su comprensión.

Ahora bien, esto implica que haya «fenómenos» en los cuales, o a partir de los cuales, se verifique la comprensión de la Nada. ¿Pero no es todo fenómeno... fenómeno del Ser? ¿O hay «fenómenos» donde se patentiza y revela la Nada en cuanto tal? Semejante cuestión sólo puede ser mostrada mediante una rigurosa descripción. Nuestro trabajo, comprometido en un designio semejante, queda obligado a mostrar las pruebas y a aducir los testimonios que puedan confirmar semejante hipótesis. En todo caso, si bien el término de *fenómeno* se encuentra lastrado de una secular y múltiple significación «*ontológica*», nada impide sin embargo que recurramos a su más recóndito sentido para que él sea capaz de servir como expresión de lo que se manifiesta y patentiza en tanto que se oculta. Y esto es, al igual que el Ser en relación a los entes, la Nada misma en relación al Ser.

Sin embargo, cabe aludir a una última objeción. En efecto, hemos establecido que la Temporariedad *es* el «sentido» de la Nada. Ahora bien: ¿puede algo a lo que se le imputa un «ser» funcionar como índice o exponente de aquello que justamente parece rehusar una condición semejante? O expresado esto en una perspectiva complementaria: ¿puede el Tiempo, en cuanto «sentido», servir como horizonte para aquello que precisamente pa-

rece negar todo «sentido»? Semejantes objeciones, a pesar de su apariencia, no pasan de ser meros obstáculos formales. La cuestión radica —y es aquí donde deben incidir los esfuerzos— en pensar a fondo los problemas sin dejarse desviar por las dificultades del lenguaje o por los escollos que presenta el uso de ciertos términos. Si se procede en semejante forma, y se toman en consideración las reflexiones que se han hecho en relación a la estructura *ontológica* que acusan los usuales conceptos, podrá comprenderse la vaciedad que encierran semejantes objeciones. Pues así como la Nada no carece de «sentido», tampoco ella es un mero nombre vacío de toda «realidad». Sólo que su «sentido», así como su «realidad», no es idéntico al del Ser ni al de los entes. La Nada «*existe*» y todo cuanto requiere su «existencia» para manifestarse es que sea aprehendida y testimoniada. Para ello, ciertamente, se requiere un "λόγος" que verifique la función apofántica y fenomenológica que exige su manifestación. Vencer la indisoluble conexión que el "λόγος" tiene con respecto al Ser por obra de su origen y de la tradición, y lograr que mediante el esfuerzo sostenido de la función dianoética se revele aquello que permanece oculto (lo cual implica el surgimiento de un "λόγος" que testimonie la positiva negatividad de la Razón) [19], es justamente lo que debe intentarse.

A fin de no desmayar en semejante tarea, y de que no asalte la sospecha de que sólo se trata de un vano esfuerzo que trata de buscar y de apre-

[19] Cfr. Capítulo IV, § 17, de esta investigación.

hender algo inexistente —un fantasma, un soplo, una quimera— cabe siempre reforzar la búsqueda con el testimonio que ofrecen las cosas mismas. ¿Quién se atreverá a dudar entonces de lo que ellas mismas nos dicen, cuando al par de revelarnos la innegable *comprensión del Ser* de que dispone el hombre, acreditan asimismo el factum de su *comprensión de la Nada?* Si aquel que emprende semejante tentativa no tiene palabras adecuadas para expresar este factum, si los conceptos que utiliza resultan fallidos, si su Pensar fracasa, y si el Tiempo «ontológico» que le sirve como «sentido» a las intelecciones de su Pensar presenta ingentes dificultades, hay sin embargo un secreto impulso que lo guía y lo obliga a preguntar por aquello que comprende sin poder expresar con lucidez y perfección. De una raíz semejante ha nacido nuestro intento. Sólo quien así lo entienda estará dispuesto a experimentar en su propio Pensar lo que ello significa y podrá encontrar en nuestra investigación un estímulo —y tal vez un camino— para la tentativa de enfrentarse con la Nada.

V

No resulta muy difícil explicar las razones que hemos tenido para escoger el pensamiento kantiano —y a la cuádruple noción de la Nada que se halla expuesta sistemáticamente en la *Crítica de la Razón Pura*— como punto de referencia sobre el cual centrar nuestros análisis. Si bien es cierto

que aquellas nociones no denotan a primera vista una originalidad por su contenido —sino que, al contrario, resumen el rico tejido de una tradición que allí se deposita y recoge de manera admirable [20]— su valor para nosotros radica en el enfoque y desarrollo que de ellas hace Kant al incardinarlas dentro del sentido general de su doctrina y al conferirles, gracias a ello, un significado que se encuentra en estrecha vinculación con el propósito, ya anunciado, de esclarecer la conexión que media entre el Tiempo y la Nada.

En efecto, quedando cada una de aquellas nociones de la Nada —el *ens rationis*, el *nihil privativum*, el *ens imaginarium* y el *nihil negativum*— estrechamente ligadas a los diversos grupos de *categorías*, e implicando cada uno de estos la existencia de su respectivo *schematismo* como fuente

[20] Es fácil advertir que la filiación de estas nociones responde, ante todo, a la tradición de la escuela de Leibniz y Wolff que se encuentra presente en la Metafísica de Baumgarten. Como es posible comprobarlo en el Tomo XVII de las *Obras Completas* de Kant, publicado por la Academia Prusiana de las Ciencias (Berlín y Leipzig, 1916, Verlag Walter de Gruyter), la cuádruple noción de la Nada que aparece en la *Crítica de la Razón Pura* se halla diseñada a partir de las aclaraciones y comentarios de Kant al texto de la citada Metafísica de Baumgarten. Ello será precisado, en su debida oportunidad, a lo largo de nuestra investigación.

A través de Baumgarten, y por ende de la escuela de Leibniz y Wolff, Kant recoge la rica tradición que acompaña a estas nociones casi desde los comienzos mismos de la filosofía. No es cuestión aquí, sin embargo, la de profundizar en semejantes nexos históricos. El examen sistemático de aquellas nociones podrá arrojar alguna luz sobre lo que así queda apenas sugerido.

de su sentido temporal, es fácil ver, desde ahora, la estrecha conexión que es posible descubrir entre el problema del Tiempo y la cuestión de la Nada. Esclarecer semejantes vínculos, y desarrollar sus problemas, ha sido uno de los puntos primordiales que se ha propuesto nuestro intento.

Sin embargo, en nuestro trabajo no se trata de repetir o de exponer simplemente las ideas de Kant en relación al *schematismo* (cuestión que apenas se encuentra elaborada en su propio pensamiento) sino, fundamentalmente, de ver hasta qué límites esos schemas de las categorías ontológicas, como determinaciones de un sentido temporal, resultan adecuados u operantes para referirse mediante ellos a la Nada y establecer su auténtica interpretación temporal. Tal como habrá de mostrarse —y así quedó ya señalado al mencionar el *círculo* existente entre el Ser y el Tiempo— el subrepticio fondo ontológico de la Temporalidad, que de manera fehaciente también opera en la concepción kantiana, impide que el schematismo de semejantes categorías satisfaga plenamente a un intento que busque destacar aquella conexión y se esfuerce por pensarla de manera radical a partir de una noción de la Nada en la cual se pretenden superar las limitaciones «ontológicas». Por ello, a través de la exposición y discusión de los propios *supuestos* kantianos, hemos tenido siempre como meta la búsqueda de nuevos exponentes temporales que ofrezcan un «sentido» acorde, y a la vez compatible, con una noción de ella concebida desde semejante perspectiva. No ha resultado fácil, sin embargo, esa

tarea. Pues si bien el pensamiento kantiano brinda una suerte de marco donde centrar la referencia —revelando así la extraordinaria grandeza de su originaria intuición— no es menos cierto que sus propios límites representan un obstáculo que no es posible superar sin la ayuda de un trabajo arduo y prolongado. Exponer y criticar su pensamiento, en tal sentido, resulta una labor de extraordinaria magnitud por la profundidad, rigor y lucidez que se requieren, tanto para interpretarlo rectamente, como para lograr modificarlo en aquellos puntos donde así lo exige la nueva perspectiva.

Nuestro intento se ha enfrentado con una tarea semejante. Apoyándonos en el marco de la reflexión kantiana, y buscando iluminar aquellos puntos susceptibles de crítica en su propia doctrina, hemos tratado de bosquejar las bases que pueden sostener la tentativa de pensar la Nada desde el Tiempo. A la vez, conscientes del *círculo* que subyace en semejante intento, hemos tratado de comprender e interpretar al Tiempo mismo —a sus éxtasis y configuraciones temporarias— desde el horizonte de la propia Nada y a partir de aquella zona fronteriza o limítrofe donde ella, a la luz de la *diferencia ontológica*, alcanza a manifestar su positiva, originaria y absoluta negatividad. Avizorada desde allí, la Temporariedad originaria de la Nada —en cuanto schematismo puramente negativo— resulta de un signo contrapuesto, por no decir contradictorio, con respecto al que revela el schematismo ontológico desarrollado por Kant en relación a las correspondientes

categorías. Aplicándose éstas a la configuración de la Nada —en oposición a la función que les asigna Kant como formas constituyentes *a priori* del Algo— exigen de aquel schematismo, como horizonte dador de su «sentido» temporal, un diseño radicalmente diverso. Categorías y schemas exhiben así, a partir de su nuevo «fundamento», un sentido completamente distinto al que manifiestan como determinaciones ontológicas. A partir de ello queda *eo ipso* modificada la estructura temporal que sostiene y define su intracuerpo significativo. Bosquejar esa nueva estructura, e indicar la extraña configuración que asume semejante Temporariedad negativa, ha sido también uno de los objetivos primordiales perseguidos por nuestra investigación.

Una empresa semejante —como es fácil de entender— se encuentra rodeada de peligros. A las dificultades meramente exegéticas se añaden, de modo eminente, aquellas que provienen del ímpetu reformador. Difícil resulta, a quien se ha propuesto desafiar estos peligros, decir si ha logrado dominarlos. Toca al lector juzgar sobre ello y decidir, en última instancia, acerca del valor de una tentativa semejante. Por nuestra parte, aunque estamos conscientes de los eventuales defectos que pudieran imputársele, nos queda la íntima certidumbre de haber tratado de superarlos siempre. Si no ha sido posible, ello es obra de nuestras propias limitaciones al no disponer de las superiores fuerzas que se requieren para llevar a feliz término una tarea semejante. Pero no decide el hombre aquello a que debe enfrentarse cuando

dedica su vida a pensar. Desde las cosas mismas se presentan ante él los enigmas y no dan descanso. Resulta entonces imposible volverles la espalda, ignorarlos u olvidarlos. Quien se respete a sí mismo debe hacerles frente, pues sólo en duro batallar con ellos puede alcanzar la Verdad o, al menos, tener la íntima conciencia de que a su paso por el mundo no ha sido un medroso fugitivo.

CAPITULO PRIMERO

LA NADA Y EL ENS RATIONIS

§ 1

La Nada en cuanto nóumeno

La primera determinación que Kant le adscribe a la noción de Nada es la de ser semejante a un *nóumeno* (ens rationis). En cuanto tal, de manera similar a lo que ocurre en éste, la Nada exhibe la textura de un «*concepto vacío sin objeto*» [21], valga decir, de un concepto al cual no corresponde ninguna intuición sensible y que, por tanto, carece de realidad objetiva [22]. Si a todos los *fenómenos* les es característico tener una intuición sensible como fundamento —mediante la cual obtienen su necesaria referencia a un objeto [23]— la Nada se

[21] «Leerer Begriff ohne Gegenstand». B 348.

[22] Es de observar que en la primera edición de la *K.d.r.V.*, Kant le asignaba a los nóumenos una *realidad objetiva* (cfr. especialmente A 249, A 250), mientras que, en el pasaje que reemplaza al citado en la segunda edición (cfr. B 305 y sgs.), hace hincapié en negarle a los nóumenos semejante condición. La razón de esta radical diversidad en sus puntos de vista —como ha de comprenderse más adelante— reposa en la introducción y exclusiva aceptación del concepto de nóumeno en *sentido negativo* (cfr. B 309, línea 30; B 311, línea 13).

[23] Cfr. B 298.

exhibe justamente como aquel «concepto vacío» porque en ella es imposible señalar la necesaria referencia a semejante intuición. En razón de esto, hallándose desprovista de toda realidad objetiva o de una eventual ilustración fenoménica, ella no puede ser contada entre las posibilidades, aunque tampoco debe ser declarada imposible. Al igual que el *nóumeno*, por ser una mera construcción inteligible carente de contradicción en sí misma, ella asume la apariencia de un mero ente de razón (Gedankending) o de una simple ficción (Erdichtung).

Pero al identificar la noción de Nada con un nóumeno, hay que recordar la doble modalidad que éste reviste dentro de la doctrina kantiana; valga decir, su sentido positivo y negativo. Mientras en sentido positivo el nóumeno viene a ser «*el objeto de una intuición no sensible*» [24] —con lo cual ya se descarta su posible filiación con la noción de Nada—, en sentido negativo resulta un *concepto-límite* (Grenzbegriff) [25], mediante el cual nos representamos una «cosa» (Ding) que no es objeto de nuestra intuición sensible, en tanto abstraemos de aquella «cosa» nuestro modo de in-

[24] «Verstehen wir aber darunter ein *Objekt* einer *nichtsinnlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung». B 307.

[25] «Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein *Grenzbegriff*, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche» B 311.

tuirla y nos quedamos con la pura estructura inteligible que sostiene su representación en cuanto meramente pensada, o sea como entidad producida por la actividad de nuestro propio entendimiento (Verstand). En cuanto tal, como ente nacido de nuestro propio entendimiento (Verstandeswesen), y tomado en tal sentido meramente negativo, este nóumeno resulta semejante a la Nada en su pura textura inteligible. La Nada es, de tal modo, un nóumeno en sentido negativo.

Mas a partir de semejante caracterización —mediante la cual el nóumeno y la Nada se identifican formalmente gracias a la común carencia de una base intuitiva— se puede extraer una serie de corolarios, que si bien Kant considera solamente en relación al nóumeno, es posible aplicar también a la noción de Nada, logrando de tal manera una mayor precisión y amplitud en la caracterización de su textura nouménica. En efecto, así como el nóumeno no es propiamente un *objeto* (Gegenstand) —ya que para ser tal requeriría el concurso de una intuición— la Nada, de modo semejante, rechaza *eo ipso* semejante connotación. A pesar de que ella es una entidad producida por la función inteligible del entendimiento, y de que aun prescindiendo de toda intuición resta sin embargo la forma del pensar (esto es, el modo de determinar un objeto para lo múltiple de la intuición) —por lo cual la esfera de acción del entendimiento parece extenderse más allá de la sensibilidad diseñando justamente la posibilidad de ciertas entidades autónomas como la Nada y los nóumenos—, no obstante semejante actividad resulta

vacía o carente de materia, y, por tanto, imposibilitada para constituir por sí sola un auténtico *objeto*. Si por éste se entiende el correlato fenoménico de un conocimiento, integrado por la síntesis de la materia intuitiva con las categorías, la Nada, al igual que el nóumeno, es sólo el producto de una mera segregación del intelecto, valga decir, una estructura puramente inteligible, tal como lo es una ficción (Erdichtung) en cuanto *ens rationis*. Sin embargo, a pesar de esta textura, la Nada o el nóumeno no deben declararse como inanes quimeras carentes de toda significación e inventadas por un capricho arbitrario.

En efecto: ¿es posible desechar, sin más, la propia actividad del entendimiento? ¿Carecen en absoluto de significación las entidades que él produce mediante su actividad autárquica? Si bien es cierto que sólo podemos *conocer* fenómenos, no es menos cierto que hay también la posibilidad de *pensar* esas «cosas» constituidas o plasmadas mediante la pura actividad inteligible del entendimiento. La Nada —al igual que el nóumeno— es una de esas entidades o nociones que ante nosotros se presentan no como fenómenos, ni como objetos de los sentidos, sino como auténticas *cosas en sí* pensadas a través del puro entendimiento.

Ahora bien, semejante noción —como la del nóumeno— tiene el valor y significado de un *concepto-límite* (Grenzbegriff), en modo alguno arbitrario, sino impuesto por la constitución de «las cosas mismas». En efecto, así como la realidad del nóumeno debe establecerse para limitar las pre-

tensiones de la sensibilidad [26] y afirmar los derechos del entendimiento [27], la noción de Nada vendría a funcionar como un límite para establecer «la distinción de si un objeto (Gegenstand) es Algo (Etwas) o Nada (Nichts)» [28]. Su función, en tal sentido, es todo menos arbitraria. La noción de Nada, frente a la de Algo, se impondría como una absoluta necesidad para diferenciar la función ontológica de las categorías —valga decir, aquella en la cual ellas intervienen como modos constituyentes de los objetos fenoménicos— y aquella otra en la cual, actuando como Formas puras de un Pensar al que se ha despojado de todo contenido intuitivo [29], expresan tan sólo una función meramente formal y segregan esos productos puramente inteligibles como son la Nada o los propios nóumenos. La Nada o los nóumenos vendrían a ser, de tal manera, expresiones de la actividad de las categorías como Formas puras del entendimiento, carentes de todo contenido y por ello sin realidad objetiva, esto es, estructuras meramente inteligibles, semejantes a la que exhibe un «concepto vacío sin objeto», tal como reza la fórmula kantiana.

Ahora bien: ¿podemos, acaso, aceptar sin más una tal identificación entre la Nada y el nóumeno? ¿O brotan justamente de semejante coincidencia los más graves e intrincados problemas? En efec-

[26] «Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande». B 307.

[27] B 310.

[28] B 346.

[29] B 309.

to, así sucede; y es cuestión únicamente de reflexionar un poco sobre lo que ella implica para que aquellos problemas aparezcan por sí solos. Veamos, pues, en qué consisten y cuáles son las consecuencias que arrojan para nuestro intento.

Si el nóumeno tomado en sentido negativo constituye esa suerte de correlato o estructura meramente inteligible que resta en la representación de una cosa si se hace abstracción de nuestro modo de intuirla sensiblemente [30], y este nóumeno es además similar a la Nada... ¿Bastará entonces que no se efectúe semejante abstracción de la base intuitiva para que aquello mismo que funciona como pura textura inteligible de la representación aparezca enlazado o fundido sintéticamente en la realidad de un fenómeno? ¿Basta, pues, que las Formas inteligibles puras (categorías), las cuales brindan la textura entitativa del nóumeno y la Nada, se rellenen de datos intuitivos, para que ambos se transformen en «fenómenos»? ¿Qué significa esto? Significaría —dicho rudamente— que el nóumeno o la Nada tendrían sólo la estructura abstracta de un fenómeno, y que entre éste y ellos sólo mediaría una diferencia de *contenidos*. ¿Es esto cierto? Y si lo fuera... ¿qué revelaría? Lo que ello revelaría es una cuestión preñada de las más graves consecuencias, a saber: que toda la estructura del entendimiento —y con ella la de sus eventuales representaciones— tiene una exclusiva índole ontológica. O dicho más brevemente: que la Nada y los nóumenos son únicamente modificaciones ontológicas, ya que

[30] B 307.

las categorías como Formas del Pensar —las cuales constituyen su raíz originaria— están concebidas en un sentido restringidamente ontológico, valga decir, como categorías del Ser o modos de su eventual representación. El nóumeno y la Nada, en tal sentido, serían correlatos de un representar ontológico simplemente despojado de su base o contenido intuitivo sensible.

En su escueta formulación, las anteriores cuestiones nos colocan ante un campo erizado de intrincados problemas. Repentinamente se nos revela que la doctrina kantiana —al identificar la Nada con el nóumeno y al concebir éste como abstracta contrafaz de los fenómenos— tiene un fondo cruzado de ambiguas tinieblas. La Nada en cuanto nóumeno, y éste como concepto puramente formal, están diseñados en vista del Ser y son meros ingredientes del Algo. Y así como no existe una radical diferencia entre el nóumeno y el fenómeno —a no ser la ausencia de contenido sensible en aquél— entre la Nada y el Ser sólo mediaría también una diferencia semejante: aquélla vendría a ser la pura Forma (vacía) de éste.

Pero la Nada, si en verdad se opone al Algo, no debería ser una mera Forma para eventuales fenómenos del Ser, sino al contrario una noción que, en su radical heterogeneidad con respecto a aquel Algo, negase al Ser y a todo posible fenómeno en cuanto expresión suya y aparición de aquel Algo. Si acaso puede concebirse como una mera «Forma», de manera alguna podría ser ella «Forma» del Ser o del Algo, sino, en todo caso, «Forma» de la propia Nada, esto es: «Forma» nadificante y supresora con respecto a los eventuales conte-

nidos de índole ontológica. ¿Existe acaso alguna indicación en la propia doctrina kantiana acerca de ello?

En efecto, por lo que respecta a la Nada —y en esto es posible descubrir una señal que parece distinguirla del nóumeno y colocarla en un plano de diversidad «ontológica»— el propio Kant se encarga de indicar un hecho por demás sintomático. Si revisamos cuidadosamente la primera noción de la Nada que asoma en su tabla, podremos notar que, a pesar de su formal origen a partir de los conceptos del entendimiento, Kant señala que ella, en lugar de tener su fundamento en los tradicionales conceptos categoriales cuantitativos (Todo, Mucho y Uno), proviene de la función «categorial» del concepto de *Ninguno* (Kein), que al aplicarse o funcionar como tal «*suprime todo*» [31]. Ahora bien, además del sorprendente hecho que esto significa —puesto que en ningún sitio de su célebre tabla de conceptos categoriales aparece el de *Ninguno* en función de

[31] Sea este lugar oportuno para transcribir íntegramente el texto de esta primera noción de Nada: «1. Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d. i. *Keines*, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen, (*ens rationis*), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden, und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen». B 347.

tal— lo anterior implica una novedad de profundas consecuencias para el aspecto «ontológico» del problema. En efecto: ¿significa lo anotado que el concepto de *Ninguno* carece de textura *ontológica*? Si atendemos a lo que el propio Kant dice acerca de tal concepto, vemos que le asigna una función *supresora* (aufheben), cuyo término final consiste en eliminar toda nota o contenido intuitivo en el correspondiente objeto. En tal sentido, semejante concepto produce la noción de Nada no por el hecho de ser ella una mera Forma vacía, sino porque precisamente ha eliminado aquella intuición sobre la cual recae su función supresora en cuanto Forma. De tal manera, la Nada no sería entonces la mera expresión de un nóumeno en sentido corriente —aunque su textura formal revele una apariencia semejante a éste— sino el producto de una actividad «categorial» (o tal vez «anticategorial») cuyo correlato sería un «fenómeno» perfectamente negativo. La Nada vendría a ser un «fenómeno», pero un «fenómeno negativo» y opuesto en su estructura a todo fenómeno del Ser. Si éste en su aspecto fenoménico aparece como un Algo revestido de una *cantidad positiva* (modulada bajo el diseño de una Totalidad, de una Pluralidad, o de una Unidad), mediante el efecto de la «anticategoría» de *Ninguno* el respectivo correlato «fenoménico» aparece como una Nada privada o carente de toda cantidad positiva.

Pero los términos bajo los cuales se presenta ahora colocado el problema tienen una crucial importancia para nuestros propósitos. En efecto, interesados como estamos en esclarecer la Tem-

poralidad de la Nada, es posible vislumbrar ya la radical diversidad de perspectivas que ofrece la anterior interpretación con respecto al problema de semejante Temporalidad. A mostrar esto y a señalar las profundas consecuencias que de ello se derivan para la propia doctrina kantiana, estará dedicado el próximo parágrafo.

§ 2

La doble posibilidad de la Nada en su estructura nouménica

La realidad objetiva de un conocimiento sólo se produce, según Kant, por la síntesis de las formas a *priori* con la materia fenoménica que proporciona la experiencia. Para que haya conocimiento, y éste posea auténtica realidad objetiva, las categorías deben aplicarse a los datos de la intuición, o aún más precisamente dicho, de la intuición empírica [32]. En tal sentido —por ejemplo— las categorías de la cantidad se aplican al indeterminado *Algo* que proporciona la intuición sensible, tipificando el modo o manera en que ello viene a ser *objeto* de una experiencia posi-

[32] B 147, B 148. Nos dispensará el avisado lector que no entremos a dilucidar el problema que presenta el conocimiento matemático, ya que esto nos desviaría totalmente de nuestros propósitos. Quede señalado, sin embargo, que el conocimiento matemático, al proceder mediante la *construcción* de conceptos, no implica una contradicción con lo señalado. Cfr. B 298, B 299.

ble: valga decir, en cuanto *Algo* concebido como Unidad, Pluralidad o Totalidad. Actuando como formas ordenadoras y dadoras de sentido sobre lo múltiple de la intuición, las categorías prescriben el perfil lógico-ontológico del *objeto* conocido. En el caso de un conocimiento de la realidad, ese *objeto* es siempre y necesariamente *Algo* —«Algo positivo»— sobre lo que recae necesariamente la imputación de ser o existir como *Algo* a lo que corresponde, al menos, el hecho de ser una materia compuesta de múltiples datos provenientes de la intuición.

¿Pero qué sucede si en lugar de las categorías que prescriben el modo de ser de un *Algo* como Unidad, Multiplicidad o Totalidad, se trata de un concepto del entendimiento, en función «categorial», que ejerce como característica función la de suprimir todo? Tal es, por oposición a los conceptos de *Todo*, *Mucho* y *Uno*, el concepto de *Ninguno* (Kein). En este caso, como dice Kant, la consecuencia es que surge el «*objeto*» de un concepto al que no corresponde en absoluto ninguna intuición indicable, o sea una *Nada*, esto es, estrictamente dicho, un concepto sin objeto, con idéntica estructura a la del *nóumeno* en sentido negativo [33].

[33] B 347. Es de observar la dificultad de expresión que se le presentaba a Kant en este caso. Como puede verse en el pasaje citado (cfr. el texto alemán en la nota n.º 31) el correlato del concepto de *Ninguno* no puede ser, en rigor, un auténtico *objeto* (Gegenstand). Al contrario, sin la existencia de la correspondiente intuición, semejante concepto resulta estrictamente «un concepto sin objeto" (ein Begriff ohne Gegenstand). Por ello hemos escrito el término «*objeto*» entre comillas.

Ahora bien: ¿por qué razón u oculto fundamento a ese concepto de Nada no corresponde intuición alguna indicable? ¿Por qué el «objeto» de él es *negativo*, vale decir, inexistente o irreal, convirtiéndolo de hecho en un *concepto sin objeto*, tal como reza, en estricto sentido, la formulación kantiana? Planteada así está cuestión es de observar la doble posibilidad de interpretación que de aquí brota con respecto a la presencia de una estructura nouménica en la noción de Nada. En efecto: la carencia del dato intuitivo puede provenir, o bien porque no haya intuición alguna que corresponda al concepto —siendo entonces la estructura conceptual el producto de una mera actividad inteligible— o bien porque, existiendo como previo dato intuitivo un múltiple sensible indeterminado, la propia actividad «categorial», al ser de índole aniquilante o supresora (tal como es, según propias palabras de Kant, la función ejercida por la anticategoría representada en el concepto de *Ninguno*) suprime en el «objeto» toda nota o señal cuantitativa, conformando a éste como un *No-Ser*, como una *Nada*, como *pura negatividad*.

Tal diversidad en la posible interpretación —como se mostrará en adelante con más detalles— tiene una fundamental importancia en referencia al problema del *schematismo* y, por tanto, en relación a la posible Temporalidad de la Nada. En efecto: si la Nada tiene la estructura de un *nóumeno* porque es el producto de la simple actividad inteligible del entendimiento sobre sí mismo —con abstracción absoluta de todo dato intuitivo sensible— al parecer no existe entonces la

posibilidad de que haya un *schematismo* para ese *nóumeno*[34]; pero si, por el contrario, la Nada resulta de una actividad aniquilante o supresora de la «categoría» de *Ninguno* sobre los datos intuitivos, semejante actividad nihilizadora requiere necesariamente un *schema* productor de la negatividad y, por tanto, como en todo *schema*, un horizonte «temporal» definidor de su sentido.

§ 3

La noción de la Nada como cero o magnitud negativa

La doble hipótesis planteada no puede decidirse formalmente, ni tampoco recurriendo a la propia explicación kantiana. Esta última, incluso, no se encuentra exenta de contradicciones. En efecto, al establecer que la noción de Nada, en cuanto *ens rationis*, es similar a la del *nóumeno*, Kant se inclina por imputarle a su origen la misma razón de ser que a la de este último. Como *nóumeno en sentido negativo*, la Nada provendría de una absoluta carencia de datos intuitivos sobre los que realizar la síntesis categorial productora de objetividad. Mas en este caso... ¿para qué introducir entonces como factor genético de ella el concepto de *Ninguno*? Si la estructura noumé-nica de la Nada proviniese de la ausencia de datos intuitivos —valga decir, de la mera función inteli-

[34] Cfr. B 308.

gible de los conceptos del entendimiento— bastaría entonces esta sola función, realizada por los conceptos positivos del entendimiento correspondientes a las categorías de la cantidad, para que ella surgiera como un *ens rationis*. ¿A qué se debe, pues, que Kant no utilice estos conceptos positivos del entendimiento e introduzca, en cambio, el concepto de *Ninguno*, atribuyéndole además la función característica de «suprimir todo»? [35]. Mas, por otra parte... ¿a qué puede referirse esa «supresión» (Aufhebung) que ejecuta el concepto de *Ninguno* —en estrecho paralelismo, pero en sentido inverso, a los conceptos de *Todo*, *Mucho* y *Uno*— si no es a la intuición? Para que la operación de «suprimir» tenga sentido, es necesario que exista un término sobre el cual recaiga y ejecute su específica acción.

Pero, además de esta circunstancia, debe añadirse que si la noción de Nada se equiparase a la del *nóumeno*, la consecuencia sería que, a semejanza de éste, la Nada debería incluirse entre aquellas «cosas» (Ding) que, en razón de su propia textura ontológica, no poseen una auténtica realidad objetiva (no son «fenómenos», en estricto sentido), sino que, contándose entre aquéllas de las que no se pueden declarar positivamente si son posibles o imposibles, quedan reducidas a ser únicamente conceptos problemáticos y limitativos [36].

Ahora bien, no es necesario recurrir a la célebre hipótesis kantiana de un *intellectus archetypus* [37],

[35] B 347.
[36] B 310, B 311.
[37] Sobre este punto, además de la *K.d.r.V.*, en B 72,

poseedor de una especie de *intuición intelectual* creadora, para que la Nada exhiba y presente una realidad objetiva. Tal vez lo que condene a la Nada a ser sólo una noción intelectual carente de contradicción pero sin realidad objetiva, sea el hecho de quedar excluida, como tal, al producirse la síntesis de las categorías positivas de la cantidad —pues éstas son, en estricto sentido, categorías *ontológicas*— con el múltiple proveniente de los datos de la intuición sensible. No presentándose ciertamente en esta vía —y cerrada a la vez la hipótesis de una intuición intelectual para el *intellectus echtypus* propio del hombre—, a Kant sólo restaba como posibilidad explicativa de su «realidad» la equiparación de ella con la estructura de un nóumeno en sentido negativo.

Pero en la propia explicación kantiana —como hemos indicado— se señala una cuestión digna de ser observada por las profundas consecuencias que encierra. La función característica de la «categoría» de *Ninguno,* como él mismo lo dice, es la de «suprimir todo», y esta función supresora requiere necesariamente un material sobre el cual ejercerse y recaer. La hipótesis segunda que hemos esbozado adquiere con esto una gran virtualidad. Demostrarla y explicarla —llenándola de concreto contenido— no es, sin embargo, nada fácil. En efecto, suponer que la anticategoría de *Ninguno* actúe al modo de una función nihilizadora sobre los datos de la intuición sensible, pro-

B 139, B 145, B 312, B 344, A 286, confróntese la célebre carta de Kant a Marcus Herz, de fecha 21 de febrero de 1772. Edición Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Tomo X, págs. 129 y sgs.

vocando su «anulación» (Aufhebung) y por ende su negatividad, requiere un laborioso trabajo, paralelo casi al que realizó Kant con respecto a las categorías positivas. Mas solamente así —cuando pueda comprobarse que el material intuitivo se reviste de negatividad por obra de la función nihilizante de la propia «categoría»— será posible comprender por qué razón Kant sucumbió al error de tomar esa *negatividad* en el modo de ser de esos datos objetivos como sinónima de la carencia o falta absoluta de *intuición* y creyó poder equiparar a la Nada con un nóumeno [38]. Mas lo importante de semejante explicación no sólo radica en esto, sino en hacer también transparente cómo la Nada —teniendo una «realidad objetiva» negativa —posee asimismo una estruc-

[38] Entiéndase que lo que deseamos mostrar no es la inexistencia de la Nada en cuanto *ens rationis* —valga decir, de una Nada con estructura similar a la del *nóumeno*—, sino que nuestro propósito radica en tratar de aprovechar las propias posibilidades que brinda el pensamiento kantiano para introducirnos a la discusión de un problema y plantear la cuestión central que nos ocupa. Si excluimos provisionalmente la aceptación de la Nada en cuanto *nóumeno* —lo cual no debería hacerse dentro de una interpretación literal del pensamiento kantiano— es por la sencilla razón de que ello nos conduciría a la lógica negación de una estructura temporaria en la Nada, tal como ocurre —en estricto sentido kantiano— con respecto al *nóumeno*. Cfr. B 308. La hipótesis de la Nada en cuanto *nóumeno* y su posible significación temporaria será abordada más adelante. Para ello, sin embargo, no es necesario introducir en la discusión el concepto de *Ninguno*, ya que los propios conceptos positivos del entendimiento son capaces de producir por sí mismos la estructura nouménica. Cfr. B 300 y sgs.

tura temporal enraizada en el sentido del propio *schematismo* que posibilita la síntesis de la intuición con la correspondiente «categoría».

Refiriéndose a las categorías de cantidad, Kant señala que el concepto de magnitud en general puede ser esclarecido diciendo que es la determinación de una cosa mediante la cual se permite pensar *cuántas veces* la unidad está contenida en ella. Y en seguida añade —lo que es de suma importancia— que ese «*cuántas veces*» se funda en una sucesiva repetición, por consiguiente en el Tiempo y en la síntesis (de lo homogéneo) en el Tiempo [39]. Ahora bien, semejante indicación no sólo aclara la función del Tiempo en la síntesis categorial, sino que a la vez hace transparente la razón de que el *Número*, en cuanto schema, sea la representación concreta del flujo temporal de la conciencia en su operación de reunir sintéticamente en una Unidad lo múltiple de la intuición cuantificada por la correspondiente categoría. «El schema puro de la magnitud (quantitatis), como un concepto del entendimiento —dice expresamente Kant— es el *Número*, que es una representación que comprende la sucesiva adición de la unidad a la unidad (homogéneas). Así, pues, el Número no es más que la Unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general, al produ-

[39] «Den Begriff der Grösse überhaupt kann niemand erklären, als etwa so: dass sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die sukzessive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des *Gleichartigen*) in derselben». B 300.

cir yo el Tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» [40]. El Número, en cuanto schema, encierra y define así el sentido temporal —ontológico— de la síntesis cognoscitiva, delineando el horizonte de su posible interpretación temporaria. Sólo en base de este horizonte temporal —que le presta soporte y confiere sentido— podría intentarse la tarea de una hermenéutica ontológica de las magnitudes en general [41].

No es nuestro propósito desarrollar un tema semejante, sino tan sólo indicar su íntima conexión con el problema de la Nada en cuanto determinación negativa de una cantidad. Pues, en estrecho paralelismo con las magnitudes positivas (cuyo schema puro ha resultado ser el Número) se presenta el problema de las magnitudes negativas, cuyo schema no puede ser otro sino también el Número, pero entendido en cuanto «negativo», tal y como resulta por su notificación en tanto que cantidad o magnitud negativa. Ya en el año 1763 había Kant estudiado semejante problema en un trabajo titulado «*Intento de introducir en la sabiduría del universo el concepto de las magnitudes negativas*» [42], y en él señalaba, de manera explícita,

[40] Das reine *Schema* der *Grösse* aber (*quantitatis*), als eines Begriffs des Verstandes, ist die *Zahl*, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefasst. Also ist die Zahl nichts anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.» B 182.

[41] A este respecto cfr. *Ontología del Conocimiento*, Capítulos VIII y IX.

[42] «*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in*

la definición de semejantes magnitudes al indicar que el concepto de «negativo» que se les adscribía no podía ni debía tener el sentido de una negación producida por una contradicción lógica con respecto a las magnitudes positivas, sino que semejantes magnitudes negativas expresaban una auténtica oposición real —valga decir, enraizada en los fenómenos mismos— sin ser ellas mismas contradictorias con respecto a las magnitudes positivas [43].

Ahora bien, la característica y primordial función de las magnitudes negativas es, en tanto que ellas expresan una auténtica oposición real y no simplemente una contradicción lógica, la de *suprimir* (aufheben) en todo o en parte las magnitudes positivas que exhiben los fenómenos [44]. Tal es —y de aquí su excepcional importancia para nuestros propósitos— la misma operación que efectúa el concepto de *Ninguno*, en su oposición real, al aplicarse a los fenómenos. En efecto, más que una simple oposición lógica y contradictoria en relación con los conceptos del entendimiento que expresan una cuantificación positiva, el concepto de *Ninguno* es la condición de posibilidad «categorial» que corresponde a la presencia de magnitudes negativas en los fenómenos mismos.

die Weltweisheit einzuführen». (Ed. cit., Tomo II, páginas 165 y sgs.)

[43] Este mismo concepto es recogido posteriormente en la *K.d.r.V.* al referirse a la anfibología de los conceptos de la reflexión. Cfr. B 321, B 329 y B 338.

[44] Cfr. «*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*», Erster Abschnitt, ed. cit., págs. 171 sgs.; así como *K.d.r.V.*, B 321.

Y así como el Número positivo es el schema puro de las magnitudes positivas —al expresar la adición sucesiva de las unidades homogéneas en el Tiempo— el Número negativo expresa esta misma condición temporal... pero en un Tiempo cuyo horizonte «ontológico» está signado por la negatividad de la Nada desde la cual se comprende y de la cual es la expresión schemática. Aplicado a lo múltiple de la intuición, el concepto de *Ninguno* —a través de su schema temporal— ejerce como característica función la de suprimir lo positivo, produciendo *eo ipso* su opuesto: una realidad negativa que se enfrenta con aquélla y provoca el surgimiento de una Nada cuya representación numérica se define con el Cero [45].

[45] Claras y explícitas son las palabras de Kant: «Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges engegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist *Etwas* (cogitabile). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (repraesentabile) ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein ware, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädicate eines und eben desselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch Nichts, aber in einem andern Verstande wie beim Widerspruch (nihil privativum, repraesentabile). Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung (negatio), Mangel, Abwesenheit, die sonst bei Weltweisen im Gebrauch sind, einerlei, nur mit einer näheren Bes-

Mas ¿por qué razón no llegó Kant a semejantes conclusiones, sino que, al contrario, hace del concepto de *Ninguno* la condición originante de una realidad nouménica? Además de las razones ya expresadas al comienzo de este mismo parágrafo, sea añadido lo siguiente: la consecuencia de interpretar la Nada como una realidad objetiva de carácter negativo conducía directamente á considerarla como una *privación* [46]. Mas la *privación* es privación con respecto a cualidades fenoménicas. A Kant le interesaba, por el contrario, señalar la posibilidad de una Nada en cuanto *ens rationis:* una Nada originada y sostenida en una pura inteligibilidad. Por ello le atribuyó a semejante noción —dentro del primer concepto que utiliza en su exposición sistemática— una estructura nouménica. Su intento nos abre así la posibilidad no sólo de perseguir la Nada en la intuición, sino, a la par, en cuanto pura realidad inteligible. Mientras en aquélla se insinúa ya la presencia de una Temporalidad característica —la propia de su schema negativo— cabe preguntar por la posibilidad de esa Temporalidad en esta última.

timmung, die weiter unten vorkommen wird». («*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*», ed. cit. Tomo II, págs. 171, 172).

[46] «Die Verneinung, in so fern sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich *Beraubung* (privatio) nennen; eine jede Verneinung aber, in so fern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein *Mangel* (defectus, absentia) heissen". (*Op. cit.*, págs. 177, 178).

§ 4

La Temporalidad de la Nada en cuanto nóumeno

A primera vista, e incluso con apoyo de citas textuales, podría afirmarse que los nóumenos carecen de estructura y significación temporal. La razón explicativa parece muy sencilla: por ser los nóumenos el producto de una pura actividad inteligible, realizada exclusivamente por los conceptos del entendimiento, falta en ellos la unidad temporal que proviene del schematismo y la cual posibilita la aplicación y validez objetiva de aquellos conceptos en su función categorial. «Donde esta unidad temporal no puede encontrarse, o sea en el nóumeno —dice Kant con toda precisión— cesa por completo todo uso y aun toda significación de las categorías, pues si siquiera puede concebirse la posibilidad de las cosas que hayan de corresponder a las categorías [47]. La Razón, en su

[47] «Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf». B 308.

La frase textual que hemos transcrito podría dar lugar a cierta confusión si se entendiera que Kant excluye o hace cesar por completo el «uso» de las *categorías* (y por tanto del entendimiento y sus conceptos) en relación con los nóumenos. Para evitar esta confusión es necesario distinguir y mantener cuidadosamente separados los conceptos del entendimiento (en su puro uso inteligible) de la función *categorial* de esos mismos conceptos, cuando ellos actúan como condiciones de posibilidad de

aspecto meramente inteligible, parecería trascender, o al menos quedar sustraída, frente a toda limitación temporal. Así lo afirma Kant al tratar de explicar la antinomia de la posible libertad de ella frente a la necesidad universal de la Naturaleza. «La Razón pura, como facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma del Tiem-

la Experiencia. No siempre lo hace así el propio Kant, y de aquí la confusión que a veces se suscita (Cfr. vgr., B 304).

La palabra «*uso*» (Gebrauch) utilizada por Kant en la frase citada —y que ya había aplicado en el título de los parágrafos 17 y 22 de la Deducción trascendental de las categorías— no puede ser interpretada en el sentido de que los conceptos del entendimiento no funcionen, o no se haga uso de ellos, en el caso de los nóumenos. Los nóumenos son productos o entes originados en el entendimiento (*«Verstandeswesen»*, los llama el propio Kant), y, en cuanto tales, tienen allí su fuente originaria, siendo por tanto los conceptos del entendimiento (*Verstandesbegriff*) los que, mediante un uso meramente inteligible, sin limitar su aplicación a la materia que proporciona la intuición sensible, originan el surgimiento de una estructura puramente nouménica, valga decir, inteligible.

Lo que Kant trata de expresar es que, en el caso de los nóumenos, los conceptos puros del entendimiento no tienen una aplicación *objetiva*, limitada a los fenómenos, y, por tanto, no asumen la función peculiar de auténticas *categorías*, cuyo «uso» no es otro que servir como condiciones de posibilidad para el conocimiento de objetos de la experiencia, vale decir, de los *fenómenos*. «Der bloss transzendentale Gebrauch also der Kategorien —dice Kant en B 304— ist in der Tat gar kein Gebrauch».

Para una plena confirmación de lo que decimos, rogamos confrontar el parágrafo 23 de la Deducción trascendental (B 148-B 150), en el cual se trata explícitamente el problema aquí planteado.

po, y, por consiguiente, tampoco a las condiciones de la sucesión del Tiempo» [48].

Pero frente a tan rotundas afirmaciones surge un problema, o al menos una aparente contradicción. ¿Pues no es el propio Kant quien al par afirma que todas nuestras representaciones —sea cual fuere su origen, modalidad o naturaleza— se hallan sometidas al Tiempo? ¿Y no es acaso el *nóumeno*, en estricto sentido, una representación? [49]. Al modo de una «observación», destinada a esclarecer los fundamentos de la Deducción categorial, Kant mismo asienta lo siguiente: «Procedan de donde quieran nuestras representaciones, ya se produzcan por la influencia de cosas exteriores, ya por causas internas, ora surjan *a priori*, o empíricamente como fenómenos, ellas pertenecen, sin embargo, como modificaciones del espíritu (Gemüt), al Sentido interno, y como tales todos nuestros conocimientos están sometidos en último término a la condición formal del Sentido interno, es decir, al Tiempo, en el cual deben todos ordenarse, unirse y relacionarse. Esta es una observación general —concluye— que servirá de fundamento a todo lo ulterior» [50].

[48] «Die reine Vernunft, als ein bloss intelligibles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen». B 579.

[49] Cfr. B 307 y también (haciendo las pertinentes reservas) A 249-A 251.

[50] «Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere

Queda así planteado, en su escueta formulación, y palabras textuales, el problema o la simple contradicción que surge a partir del propio pensamiento de Kant.

¿Mas en dónde buscar el hilo conductor o la clave que nos permita esclarecer semejante dificultad? Sin duda alguna el propio texto citado en último lugar lo señala. En efecto: el Tiempo —que es la estructura cuestionada— queda explícitamente identificado con el *Sentido interno* y es en éste, como eje del «espíritu», donde encuentran su orden, relación y unidad todas las posibles representaciones que pueda tener el Sujeto. La pregunta queda perfilada de tal suerte en la siguiente forma: ¿mantiene el *Sentido interno* su absoluta necesidad en el caso de la representación nouménica, valga decir, tiene él la estructura de una indispensable condición aún en el caso de la función, meramente inteligible, de la Razón pura?

No se puede intentar responder esta pregunta sin ir directamente a lo que las cosas mismas nos ofrecen como datos. Lo que Kant llama *Sentido interno,* adscribiéndole una estructura temporal, no puede entenderse si no es consultando la faz misma de los fenómenos en que se incorpora. Toda representación, en efecto, al ser momento de un proceso cognoscitivo, se inserta en

Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muss». A 98-A 99.

el flujo de una conciencia. Este flujo o proceso, en cuanto tal, exhibe por sí mismo un aspecto o estructura temporal. El *Sentido interno* es por ello lo que de otro modo se llama flujo temporal de la conciencia. En él se incardinan las representaciones, al sucederse una tras otra, como fenómenos de la conciencia. Ahora bien, todo cuanto es momento fenoménico de una conciencia queda sometido por ello a esa expresa condición temporiforme de su flujo. El *Sentido interno* es la expresión del *Tiempo* —y al Tiempo quedan sometidas todas las representaciones porque la conciencia misma es, en sí misma, temporiforme.

Mas esto podría objetarse diciendo que el problema planteado no se refiere a lo empírico —valga decir, al *Sentido interno*— sino, justa y propiamente, a lo inteligible. En tal sentido la intención más auténtica de Kant —al diferenciar la dirección *trascendental* de sus indagaciones frente al estilo de investigación *psicológica* y *empirista* de un Locke o de un Hume— no era simplemente la de abordar la descripción aparencial de las realidades psíquicas que muestra una conciencia fáctica en un momento dado de su curso, sino la de esclarecer cómo aquellas mismas realidades, gracias a las condiciones *a priori* de posibilidad de una Subjetividad trascendental, podían convertirse en un conocimiento objetivo —incluso revestido de universalidad y necesidad— realizado por un Sujeto. La específica indagación trascendental consiste por esto en el descubrimiento y fijación de aquellas *condiciones de posibilidad a priori* cuyas estructuras son, a ciencia cierta, puramente

inteligibles. En tal sentido, con precisión casi matemática y extrema finura, se ocupó Kant de señalar la diversidad existente entre la *Apercepción empírica* —que identifica con el *Sentido interno*, y, por ende, con el *Tiempo*— y la *Apercepción trascendental* [51]. Mientras en la primera —que psicológicamente queda identificada con la conciencia de sí mismo dada subjetivamente en la forma de un *continuo temporal* revestido de cierta *unidad empírica*— destaca Kant las notas propias de todo fenómeno temporal intramundano y fáctico (mutabilidad, contingencia y variabilidad) [52], en la segunda —en tanto que condición absolutamente necesaria y a priori exigida por la propia Razón pura para que la diversidad de lo dado en la intuición pueda reunirse con estricta *objetividad* en la *unidad trascendental* de un solo *Yo*— el propio Kant señala como notas características la *inmutabilidad*, la *permanencia* y la *fijeza* [53], describiendo la estructura de la unidad de conciencia resultan-

[51] Cfr. A 107; B 139-140.

[52] «Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innere Sinn* gennant, oder die *empirische Apperzeption*». A 107.

[53] «Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloss möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit». B 123-B124.

te como «*numéricamente idéntica*» [54]. Ahora bien, lo que garantiza en la *Unidad trascendental* de la conciencia semejantes características no puede ser otra cosa que su condición *atemporal*. Permanencia, inmutabilidad, fijeza e identidad consigo mismo, se dan sólo allí donde, al parecer, no hay flujo temporal ni, por ende, cambio, mutabilidad o variabilidad posibles; valga decir, en un éxtasis ajeno a todo devenir, sinónimo de un *instante* paradójicamente desconectado de todo flujo temporal. Sólo así el «Yo pienso» de la *Apercepción trascendental* parece asegurar —en la extraña configuración temporaria de un instante ucrónico— las características de universalidad y necesidad que necesitaba revestir como fundamento último de la *validez objetiva* del conocimiento o (como «Yo práctico») de la *autonomía* de la libertad frente a la estructura temporiforme de la causalidad de la Naturaleza. En cuanto función meramente inteligible de la Razón pura, la *Apercepción trascendental* (y, en tal sentido, también el *nóumeno*) parecerían exhibir una manifiesta *atemporalidad*.

Pero si semejante explicación nos da la clave para entender la dificultad planteada, a nuestro juicio, sin embargo, no la solventa debidamente. La formulación kantiana, si bien desde un punto de vista sistemático otorga una respuesta formal frente al problema —confirmando al parecer la existencia de una doble estructura en el Sujeto, cada una con rasgos ontológicos diversos—, sin embargo, no puede satisfacer plenamente a un

[54] «Das was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll...» A 107.

intento que se encare con los datos que surgen desde las cosas mismas y se atenga a la evidencia que de ellos brota.

En efecto, si la *Apercepción trascendental* es, como el propio Kant la designa, una «función común del espíritu» [55], cuya operación consiste en *enlazar, componer* y *unir* lo diverso en la unidad de una sola conciencia [56], cabe preguntar si tal «función» —y sus correspondientes acciones de «enlazar», «unir» y «componer»— pueden ser concebidas sin un significado o sentido temporal. Toda «*acción*», en efecto, es un proceso que transcurre en el tiempo: es «*temporal*». Ahora bien, suponiendo que, a pesar de esto, lo entrevisto por Kant haya sido el hecho de que, por no tener la estructura ontológica de una *realidad* (psicológica o fáctica) la función de la Apercepción trascendental no transcurra en el tiempo (o dicho con mayor precisión: que no quede circunscrita al *hic et nunc* que define a una existencia real), este factum —que emparenta la estructura de la Apercepción trascendental con una mera función *lógica* y, por tanto, de naturaleza *ideal*— debe ser objeto de especial atención. ¿Pues cabría entonces identificar la estructura ontológica-temporal de la Apercepción trascendental con la de un ente ideal? Kant mismo, al referirse a la *Razón* (que en cierto sentido, por su aspecto meramente inteligible, tendría las mismas notas que caracterizan la función de la *Apercepción trascendental*) parece dar margen para sostener esta opinión. «Ella, la

[55] A 109.
[56] A 108.

Razón, está presente y es idéntica en todos los actos del hombre en todas las condiciones temporales, pero ella misma no está en el Tiempo, ni cae, por decirlo así, en un nuevo estado en el cual no estuviera previamente» [57]. ¿No está diciendo ello que la Razón —y la función de la Apercepción trascendental— poseen efectivamente una estructura ontológica ideal que se patentiza en su condición «supratemporal»?

Así parece; hecha la sola salvedad de que la función aperceptiva trascendental es, asimismo, la *condición de posibilidad* de los propios entes ideales, y, por ende, de la estructura ontológica que exhibe su propia constitución. ¿Pero qué significado o consecuencia puede arrojar —en relación con el problema de su «temporalidad»— esta superior jerarquía que ahora se insinúa y se le adscribe a la *Apercepción trascendental?* Sin entrar en mayores detalles, digamos simplemente lo siguiente: si por una parte se rechaza con ello el criterio de una fácil y aparente *atemporalidad* de la Apercepción trascendental (tal como parecía derivarse de la inicial formulación kantiana del problema), ya que al contrario de ser *atemporal* resulta ahora que ella está «*presente*» en todo tiempo y además lo está mientras realiza ciertas funciones autogeneradoras de *supratemporalidad* —entendiéndose que su «no estar en el tiempo» sólo se refiere a que no lo está del modo o manera en que ocupa un tiempo cualquier *ente*

[57] «Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit, und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war». B 584.

real—, por otra parte ese «*estar presente*» *en todo tiempo* (tal como si fuera un *ente ideal*) es una determinación que debe ser precisada en sus detalles. ¿Pues no será que esa determinación de plenitud o permanencia supratemporal, que caracteriza a los entes ideales, es creada o instituida en ellos mismos por su propia «condición de posibilidad» originaria? ¿Y no será entonces el «*estar presente*» *en todo tiempo* de la Apercepción trascendental (y el imprescindible y necesario sentido *temporal* que debe otorgarse a sus acciones características de «enlazar», «unir» y «componer» lo diverso, por medio de las cuales ella *se hace presente* en todo tiempo, *es* temporal, e incluso instituye la *supratemporalidad* de los entes ideales y de su propia estructura constitutiva) de otra modalidad u origen que el simple «*estar presente*» *en todo tiempo* que garantiza la invariabilidad, identidad y permanencia de los entes ideales posibilitados por ella misma?

Pero, antes de seguir adelante, anotemos otro factum de importancia tan decisiva como el anterior para entender el problema de la Temporalidad propia y característica de la *Apercepción trascendental.* En efecto: el *Yo* de esta Apercepción pura es caracterizado por el propio Kant mediante las notas de «*estable*» (stehende) y «*permanente*» (bleibende)[58]. Ahora bien: ¿qué sentido, si no es el *temporal,* pueden tener semejantes determinaciones del *Yo*? «Estable» es, en efecto,

[58] «Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus...» A 123.

aquello que no cambia... en el tiempo; «permanente» aquello que, como una unidad numéricamente idéntica, está presente... en todo tiempo. Frente a las determinaciones del *Yo empírico,* Kant mismo se ve obligado, incluso para destacar las supuestas características *atemporales* del «Yo pienso» de la Apercepción trascendental, a utilizar criterios que no escapan a la determinación temporal. ¿Qué está diciendo ello? Ni más ni menos —a nuestro juicio— que lo ya puesto de manifiesto en la anterior reflexión. En efecto, no es que el *Yo trascendental* sea *atemporal,* sino simplemente que no exhibe las mismas características temporales del *Yo empírico* y *real.* La determinación de *permanente* que lo caracteriza no define una *ausencia absoluta* de Tiempo, sino que expresa su *presencia absoluta* —que en cuanto «*presencia*» es *temporal*— en medio del flujo cambiante de la conciencia empírica.

Pero incluso esto que decimos tiene su confirmación —a la vez que plantea el problema con máxima hondura— si apelamos a una extraña coincidencia que es posible rastrear en la propia *Crítica de la Razón Pura.* En efecto, al referirse al Tiempo en cuanto tal y al tratar de definirlo, Kant lo caracteriza mediante las mismas notas que utiliza para referirse al *Yo puro* de la Apercepción trascendental. «El Tiempo —dice— no transcurre». «El Tiempo es él mismo inmutable y permanente». El Tiempo «permanece y no cambia» [59]. ¿Qué está expresando —preguntamos— tan extraña coincidencia?

[59] Estas citas están tomadas de dos diversos lugares

Dejando a un lado todo formalismo, puede decirse que lo anterior confirma, de manera plena, la temporalidad del *Yo* y, por ende, de la *Apercepción trascendental.* Pues así como el Tiempo no deja de ser Tiempo por su nota de *permanencia* (sino que con ello se demuestra la necesidad de postular la *permanencia* del Tiempo para entender el *cambio* y la *mutabilidad* de lo real-temporal), tampoco el *Yo*, en tanto que *permanente*, rechaza su condición temporal y se convierte en un ser *atemporal.* Que el *Yo* sea *permanente* y *estable* quiere decir, tan sólo, que él asume una modalidad temporal diversa a la de cualquier *ente real*, que cambia y varía en el tiempo. Su modo de ser en el tiempo es el de *permanecer idéntico en su presencia absoluta.*

Esta permanencia en su identidad que exhibe el *Yo* podría ser tomada como criterio para afirmar la estructura *ideal* de su constitución ontológica. Así, en efecto, puede suceder. Pero debe hacerse la salvedad —ya efectuada por nosotros en la

de la *Crítica de la Razón Pura.* Los dos primeros enunciados se encuentran en el capítulo del schematismo (B 183), donde se dice textualmente: «Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloss an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden». El otro enunciado se encuentra en la prueba de la Segunda Analogía, donde se dice textualmente: «Die Zeit also in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können». B 225.

reflexión anterior— de que semejante estructura ideal con que se piensa revestido el *Yo* tiene su *condición de posibilidad* en él mismo como instancia necesaria de la función aperceptiva trascendental que requiere todo «algo» (en este caso el «Yo» representado como «ideal») para ser *objeto* de una conciencia. En tal sentido, así como la nota de *permanencia* del Tiempo no define únicamente una simple estructura ideal del Tiempo mismo —sino que señala su condición originante en cuanto *Temporalidad,* y permite pensar en la posibilidad de una variabilidad esencial en los modos de ser del Tiempo en cuanto tal [60] —así la *permanencia* del *Yo trascendental* parece indicar la originariedad del *Yo* y de su correlativa *Temporalidad,* distinta no sólo a la de cualquier *ente real* (temporalidad del mundo real), sino a la propia temporalidad que define el sentido y el modo de ser de los simples *entes ideales* revestidos de la nota de *permanencia* por obra de la propia Apercepción trascendental.

¿Pero qué repercusión tienen los planteamientos que hemos hecho para el problema del *nóumeno* y de la *Nada* concebida en cuanto nóumeno? Su influencia —si ahora se reflexiona detenidamente— es de todo punto decisiva y determinante. Pues, en efecto: ¿persistiremos en afirmar que el *nóumeno* —como representación meramente inteligible y, por ende, no sometida al *schematismo*— es *atemporal*? ¿Queda la Nada, en cuanto

[60] Nos dispensará el lector que esta idea quede tan sólo provisionalmente esbozada. Su explícto desarrollo en el presente contexto nos desviaría grandemente de nuestros propósitos.

es producto que resume una estructura meramente nouménica, excluida de toda determinación temporal? Vayamos por pasos y extraigamos pausadamente las consecuencias que se derivan de nuestros propios planteamientos.

En primer lugar digamos que sería erróneo identificar, sin más, al *nóumeno* con la *Apercepción trascendental* o la *Razón pura,* aplicando al uno los rasgos y características que los otros tienen. Nuestro intento —aunque por razones comprensibles se haya acercado aparentemente, en un momento, a esta situación— no debe entenderse en semejante forma. Lo que hemos querido destacar —al insistir en señalar la Temporalidad de la Razón y de la Apercepción trascendental— es mostrar que, a pesar de ser estructuras meramente *inteligibles,* resulta impropio adscribirles una supuesta condición *atemporal.* En tal sentido, también al *nóumeno,* en cuanto estructura meramente inteligible, resulta necesario imputarle una Temporalidad.

El posible error de Kant, al limitar la condición temporal a los entes exclusivamente fenoménicos —valga decir, a aquellos en cuya constitución intervienen los *schemas*— proviene, tal vez, de identificar al Tiempo con una condición constitutiva de los *entes reales,* excluyendo su presencia de la constitución de los *entes ideales, meramente inteligibles,* o, si se quiere, *a priori* y *trascendentales.* Pero, sin duda, no hay razón decisiva para sostener este punto de vista. La Temporalidad de la Razón no se agota en el *Sentido interno,* ni el Tiempo en cuanto tal tiene que ser considerado una propiedad exclusiva de los entes reales intra-

mundanos [61]. Al par de la intratemporacialidad de los entes reales —mundana y vulgar, como la llamaría Heidegger— hay una *Temporalidad trascendental.* En ella, tal como hemos visto, existen incluso modalidades temporales diferentes, valga decir: una temporalidad de los puros entes ideales (inteligibles) y una Temporalidad originaria y constituyente (la de la Razón Pura).

No es posible discutir a estas alturas —ya que faltarían los elementos requeridos no sólo para comprender, sino incluso para establecer las afirmaciones— si la Nada participa simplemente de la temporalidad propia de los entes inteligibles, o si ella tiene, incluso, un rango y jerarquía más elevado, participando *eo ipso* de la Temporalidad originaria. Dentro de la concepción kantiana, la Nada, en cuanto *nóumeno,* es simplemente un ente meramente inteligible.

Ahora bien, si se llegase a mostrar que la Nada —en cuanto tal— es ingrediente constituyente de la Razón pura, entonces a ella debería adscribirse cierta Temporalidad originaria. Mas, para caracterizar esa Temporalidad originaria de la Nada, no bastaría con apelar a su simple estructura nouménica, ni meramente inteligible. El Ser, Dios, el Espíritu, son también estructuras puramente

[61] Como se verá en su debido momento, el Tiempo no es, en absoluto, lo que se dice o llama una «*propiedad*». El Tiempo adquiere el aspecto de una «*propiedad*» cuando se *entifica,* considerándolo un ente más entre los entes. Entonces llega a ser considerado «subtancia» o «accidente» en relación a la esfera de entes en que se inserta. Pero, justamente, como se está viendo, hay razones suficientes para mantenerse prevenido frente a esta manera de concebirlo.

inteligibles: productos o constituyentes de la Razón pura. La Nada, en todo caso, es además una estructura *negativa*. La Temporalidad originaria debería brotar y ser caracterizada desde ese *horizonte de negatividad* propio de ella. En tal sentido —como se insinuó desde la propia *Introducción*— la estructura misma de la Temporalidad debe arraigarse en el horizonte de comprensión que ofrece la propia Nada.

Quede detenida la reflexión, por lo pronto, en el presente estadio. No nos interesa en los momentos avanzar ninguna afirmación que escape al control de una severa y rigurosa confirmación fenoménica. Y lo anterior, aparentemente, desborda ya este margen. Será necesario reiniciar la meditación a su debido tiempo —y llenarla con directas indicaciones fenoménicas— para dilucidar finalmente lo que ahora queda tan sólo planteado en forma problemática o, más bien, como una simple insinuación que incita al Pensar a continuar su búsqueda.

CAPITULO II

LA NADA Y EL NIHIL PRIVATIVUM

§ 5

La Nada como nihil privativum

La segunda noción de la Nada que expone Kant es la correspondiente al *nihil privativum* y acerca de él expresa que se trata del «objeto vacío de un concepto» [62] o (al igual que el *ens imaginarium*) de un «dato vacío para un concepto» [63]. En tanto *nihil privativum* —tal como su propia denominación lo indica— esta noción de la Nada tiene su origen en una *privación* y, en cuanto tal, su estructura acusa el efecto de una *negación*. Ahora bien, como la *privación*, en tanto *negación*, es sinónima de la *carencia*, *ausencia* o *falta* de cualidades positivas en el *objeto* —tal como sucede vgr. cuando se trata del frío o de las tinieblas— la noción de Nada que ella representa queda incardinada a las *categorías de la cualidad* y es a partir de éstas (y, por ende, de su respectivo *schematismo*) de donde aquélla cobra su sentido.

Pero los términos de «ausencia», «falta» o «ca-

[62] «Leerer Gegenstand eines Begriffs». B. 348.

[63] «Dagegen sind das nihil privativum (n. 2) und ens imaginarium (n. 3) leere Data zu Begriffen». B 349.

rencia», en cuanto indican una *privación*, suponen un *Algo* (pensado o concebido como *Algo* revestido de *cualidades positivas*) en relación al cual se presenta o hace presente la *privación* justamente como *ausencia, falta* o *carencia* de aquellas cualidades. Ahora bien, semejante supuesto ontológico emparenta la concepción kantiana con la noción aristotélica de la *privación* (στέρησις). Pero si en lo fundamental la doctrina kantiana repite la aristotélica —al suponer el primado de un *Sujeto* o de un *Algo* como substrato ontológico originario—, no obstante hay una diferencia radical entre ambas concepciones, la cual tiene indudable importancia señalar en relación a nuestros propósitos.

En efecto, la noción aristotélica de la στέρησις supone no sólo un Sujeto o Substancia con respecto al cual ocurre la *privación*, sino que al par admite que las cualidades que él tiene (y de las que resulta privado) le pertenecen esencial o propiamente. En tal sentido, aquel Sujeto posee por modo natural las cualidades de las que se ve privado y cuya falta origina la στέρησις [64]. No ocurre igual, sin embargo, en la concepción kantiana. En Kant no puede hablarse de un Sujeto o Algo substancial que posea por modo natural, esencial o paradigmático, una cualidad determinada, cuya ausencia o falta decrete la *privación*. La *privación* es ciertamente la ausencia o falta de una cualidad, pero ésta se reduce —en plan neutral— a una mera gradación cuantitativa de la sensación, que ora puede llenar, ora dejar vacío, al *Sentido in-*

[64] *Metafísica*, 1004 a 10-17; 1022 b 22 y sgs.

terno o *Tiempo*. Entendida con tal significado, la *privación* (y por ende la Nada en cuanto *nihil privativum*) viene a ser la expresión de un determinado aspecto asumido por el *Algo* en cuanto modificado por las *categorías de la cualidad*. Como tal, esa función categorial requiere necesariamente la intervención de un *schematismo* y es en tal forma que, también en este caso, la Nada asume una estructura y un sentido temporal.

Es el propósito de lo que sigue mostrar esto en sus detalles.

§ 6

La constitución del nihil privativum

De acuerdo con la tradición en que se movía, Kant piensa la noción de *Nada* en constante oposición a la de *Algo*. «Algo» (Etwas) y «Nada» (Nichts) son vistos como polos de una relación múltiple y variable. Al *Algo*, en cuanto existente, corresponde una *realidad*; la *Nada*, por oposición, es sinónima de la no-existencia de aquel *Algo*, valga decir, de una *negación*. «Realidad es *Algo*, negación es *Nada*, es decir, un concepto de la falta de un objeto» [65].

Pero el auténtico pensamiento de Kant no puede ser interpretado como si en él se supusiera una verdadera oposición ontológica entre Ser y No-

[65] «Realität ist *Etwas*, Negation ist *Nichts*, nämlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenständes...» B 347.

Ser, entre Algo y Nada, en la que ellos fueran extremos irreconciliables que expresaran la coexistencia de dos principios contradictorios y diversos entre sí. Lo que en verdad existe, según Kant, es el *objeto en general,* una suerte de X vacía, a la que modaliza el juego constituyente de las categorías, confiriéndole el aspecto ontológico que en cada caso exhibe. *Realidad* y *negación* son, justamente, formas categoriales cualitativas y a ello obedece que el *objeto en general* pueda aparecer ora como *Algo,* ora como *Nada,* valga decir: como existente o no-existente.

En tal sentido, como condiciones *a priori* de la posibilidad de la Experiencia, las categorías diseñan el aspecto formal que en aquélla asume la aparición fenoménica del objeto. Es por ello que a la categoría de la *realidad,* es tanto que funciona como condición a priori de la posibilidad de la Experiencia, corresponde en ésta la aparición de un objeto real, existente, presente en un tiempo y en un espacio determinado. A la *negación,* en cambio, corresponde la ausencia o falta de ese objeto.

Ahora bien: ¿con qué responde la Experiencia a ese esquema formal de una presencia o de una ausencia, que al modo de meras posibilidades diseñan en ella las categorías de la *realidad* y de la *negación*? A la *realidad* —afirma Kant— corresponde en la Experiencia la presencia de una *sensación* que aporta la *materia* mediante la cual el objeto se representa como algo existente en el espacio o en el tiempo; a la *negación,* en cambio, corresponde en la Experiencia la falta, carencia o ausencia de tal *sensación* aportadora de la *ma-*

teria, por lo cual ese objeto es meramente formal —como en el caso del *ens imaginarium*— o asume el perfil de un objeto fenoménico in-existente, no real, valga decir, privado de cualidades, como sucede en el preciso caso del *nihil privativum.*

Pero *ausencia* o *presencia* no son términos absolutos, sino, al contrario, *grados* de una cierta oposición. Toda sensación, en efecto, tiene un *grado* y ello es la razón explicativa de que exista «una relación y nexo o, mejor aún, un tránsito de la realidad a la negación» [66], y viceversa, lo cual hace representable toda *realidad fenoménica* como un *quantum* susceptible de aumento o disminución. Toda sensación, en efecto, de acuerdo con su grado, puede llenar más o menos al mismo Tiempo (es decir, al *Sentido interno* referido a la misma representación del objeto) con una variable intensidad y, de acuerdo con ello, se produce justamente la *realidad* o la *negación,* la *existencia* o la *in-existencia,* en la estructura ontológica del objeto en cuestión. Por ello dice Kant con toda precisión: «El schema de una realidad, como la cantidad de Algo, en tanto llena el Tiempo, es justamente esta continua y uniforme producción de la misma en el Tiempo, cuando se desciende cronológicamente de la sensación, que tiene cierto grado, hasta la desaparición de la misma, o cuando lentamente se asciende de la negación de la sensación hasta una cantidad de la misma» [67]. Entre

[66] «Daher ist ein Verhältnis und Zusammenhang oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation...» B 182-B 183. Cfr. asimismo B 211.

[67] «...und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese

la total *negación*, representada por un cero, y la *realidad* del objeto, se extiende toda una gama de intensidades o grados de la sensación, que reflejan los grados de la *privación* y definen la estructura de una *Nada*, gradual y progresiva, que se expresa en la noción del *nihil privativum*.

Pero esta concepción de la Nada, en cuanto *nihil privativum*, a pesar de su aparente sencillez, encierra en sí graves problemas. Necesario es que nuestro intento los precise y esclarezca, a fin de adueñarnos no sólo de la estructura «ontológica» que exhibe esta noción de la Nada, sino al propio tiempo para introducirnos en la problemática de la Temporalidad que ella supone.

§ 7

La estructura fenoménica del nihil privativum

Tanto la *realidad*, como la *negación*, son condiciones a priori de la posibilidad de la Experiencia. Por esto a ellas corresponden cualidades objetivas y rasgos fenoménicos. A la *realidad*, en efecto, la define Kant en cuanto *realitas phaenomenon* [68]. En tal sentido, también a la *negación*

kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Grösse derselben allmählich aufsteigt». B 183.

[68] «Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (*realitas phaenomenon*)». B 209.

—y por ende a la *Nada* en cuanto *nihil privativum*— debería corresponder una estructura fenoménica. Por eso, cuando a ella se alude en la segunda noción de la tabla kantiana, se la define expresamente —en tanto *nihil privativum*— como el «*objeto vacío de un concepto*» [69]. Este «*objeto*», al parecer, debe exhibir —en oposición a la estructura nouménica que se le adscribía en la acepción primera como *ens rationis*— un aspecto fenoménico.

Pero esta afirmación —que el *nihil privativum* se refiera a un fenómeno o que tenga necesariamente una estructura fenoménica— plantea graves problemas en relación con la explícita constitución que de él se ha aportado. En efecto, claro es que si el *nihil privativum* proviene de una gradación de las sensaciones, la afirmación de su estructura fenoménica puede ser sostenida hasta el punto en que la sensación no desaparece por completo y existe, por tanto, la necesaria *materia* que es inherente a toda realidad fenoménica. ¿Mas, qué sucede cuando la ausencia de la sensación no es sólo mayor que cero, sino cuando la sensación desaparece por completo y, en lugar de la *realidad*, aparece la *negación*? ¿Puede sostenerse que a esta *negación*, en cuanto ausencia absoluta de toda cualidad positiva, corresponde también una estructura fenoménica? ¿No falta en ella, justo por implicar la ausencia de una *materia*, un ingrediente esencial y necesario para la existencia misma de todo *fenómeno*? En este punto la concepción kantiana se estremece por obra

[69] «*Leerer Gegenstand eines Begriffs*". B 348.

de aparentes contradicciones. Planteado el problema en los términos propuestos, no queda otro camino que enfrentarse decididamente a él para intentar esclarecerlo y hallar la vía que nos conduzca al auténtico fondo del asunto.

Semejante vía no puede ser otra que la de analizar la estructura misma de la *negación* en Kant. Cuestión fundamental es la de ver, desde el comienzo mismo, que la *negación* es una categoría del Ser y, en cuanto tal, este primado ontológico implica un supuesto que arroja decisivas consecuencias en su función constituyente. En efecto, como categoría ontológica, la *negación* significa taxativamente una *negación del Algo.* Su función primordial consiste, justamente, en *negar* las cualidades de ese Algo. Ahora bien, las cualidades del Algo son, siempre y necesariamente, cualidades *positivas.* El Algo, en sí mismo, es representado como la unidad estructural que reúne todo el conjunto de las cualidades positivas que de él se predican o que a él se atribuyen. Pero estas cualidades positivas están encarnadas en el Algo por los datos de la sensación. «*Negar*» significa, en tal sentido, privar al Algo de los datos positivos representados por la materia cualitativa que aporta la sensación.

Mas toda sensación —como lo señala Kant en la Prueba de las «Anticipaciones de la Percepción»— tiene un *grado,* y, en tal sentido, todo lo real, en tanto a ello corresponde una sensación, exhibe por esto mismo una *gradación intensiva.* Debido a ello, entre la *realidad* en los fenómenos y la *negación,* existe un nexo continuo de posibles sensaciones intermedias, «*cuya diferencia entre*

sí es siempre menor que entre la de una sensación dada y el cero o la negación completa» [70]. Mas este factum —la necesaria presencia de una sensación en todo lo real, por mínimo que sea el grado de ella— implica consecuencias de inusitada gravedad. En efecto, Kant anota, con palabras que no dejan lugar a posibles dudas, que en razón de esto «no es posible ninguna percepción, ni por consiguiente ninguna experiencia, que pruebe, ya inmediata o mediatamente (cualquiera que sea el rodeo dado para llegar a esa conclusión), *una ausencia total de toda realidad en el fenómeno»* [71] ¿Mas qué está expresando ello? Expresa y define extrañas conclusiones. En efecto, ello nos indica que la *negación total* no puede darse en la Experiencia, y que, por tanto, no puede existir un correlato objetivo suyo (un fenómeno que sea el exponente de la absoluta negatividad desde el punto de vista cualitativo) sobre el cual pudiera aprehenderse o detectarse la presencia de tal categoría. En la Experiencia —en el campo de los fenómenos— lo que se presenta como forma «negativa» es la *privación* y, por ende, como correlato objetivo, el *nihil privativum*. Pero el *nihil pri-*

[70] «Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied voneinander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation». B 210.

[71] «...so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schliessen man immer wolle,) bewiese...» B 214.

vativum implica, en tanto significa la presencia de un grado de realidad positiva (por mínimo que sea), la presencia de un *Algo*: de un Algo real, meramente privado de ciertas cualidades positivas. En tal sentido, la *privación* no supone o decreta la abolición o desaparición total de aquel Algo, sino simplemente su presencia privada de ciertas cualidades, valga decir, un nihil *privativum*. La «Nada» de este nihil *privativum* es, en rigurosa consecuencia, «Algo»: faz o contrafaz del Ser modalizado cualitativamente a través de una de sus categorías. La *negación absoluta*, por esta circunstancia, no puede ser aprehendida fenoménicamente. Pues —como dice Kant— «en primer lugar la ausencia absoluta de lo real en la intuición sensible no puede ser percibida, y, en segundo lugar, tampoco se puede deducir de ningún fenómeno particular, ni de la diferencia de los grados de su realidad y no puede admitirse nunca para explicar esta realidad» [72].

Semejante conclusión nos coloca —como se está viendo— ante una verdadera aporía. Pues, si no existe la posibilidad de aprehender la *negación absoluta* en los fenómenos, caben solamente dos consecuencias, igualmente extremosas. En efecto, o se niega el supuesto de que esta *negación absoluta* exista —pues no hay fenómeno alguno que testimonie su posibilidad— o se declara

[72] «Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden». B 214.

que la *negación absoluta* no es una auténtica condición de posibilidad de los fenómenos.

Consciente de ello, Kant se ve obligado a ensayar la aprehensión y deducción de la *negación absoluta* —so pena de suscribir aquellas consecuencias— a través de otras vías. Para ello, como veremos, postula dos nuevas nociones de la Nada donde ésta aparece como *ens imaginarium* y cual *nihil negativum.*

Tales son sus caminos. No obstante, antes de ensayar su recorrido, debemos preguntarnos —más a fondo— si las propias categorías de la *cualidad* (en cuyo término hemos tropezado con el escollo que representa el *nihil privativum*), están verdaderamente incapacitadas, en su función constituyente, para entregarnos una *negación absoluta* en el campo fenoménico. No en balde el supuesto de donde arranca toda la argumentación —valga decir, el afirmar que ellas son *categorías ontológicas*— es, rigurosamente, un «supuesto». ¿O resulta que la *negación* —por ser negación de cualidades positivas— no es, por sí misma, una *cualidad?* ¿Se suprime con el cero toda cualidad, o se inicia, con él y desde él, el reino de las *cualidades negativas?* ¿No será la *negación,* además de una categoría *ontológica* (cuya función constituye exclusivamente el *nihil privativum*), una categoría de la Nada?

Pero ya la sola formulación de semejantes problemas rebasa los límites y supuestos en que Kant se los planteaba. Todos ellos suponen, en efecto, que Ser y Nada se enfrentan como dos principios contrapuestos. Para Kant, al contrario, lo que existía como núcleo meramente formal era un *ob-*

jeto en general —una X vacía— con respecto al cual la *realidad* y la *negación* eran o expresaban únicamente modalidades constituyentes suyas. Pero aquella X vacía, aquel *objeto en general,* sin embargo, era en rigor un *Algo* y, en cuanto tal, acreditaba subrepticiamente un primado del Ser.

Descubierto ahora este supuesto subyacente e inexplícito, nada nos impide que ensayemos su discusión y enjuiciamiento, aunque ello signifique abandonar la propia perspectiva kantiana. Pero en el auténtico filosofar no se trata de seguir ciegamente a un pensador. El verdadero trabajo filosófico consiste en descubrir y discutir los supuestos que animan y sostienen sus afirmaciones. Lo extraordinariamente útil de los planteamientos kantianos radica en la virtud que tienen de no ocultar sus propios límites y de otorgar en consecuencia la posibilidad de confrontar la verdad que los asiste.

§ 8

La Nada y la Negación

El pensar metafísico —orientado desde sus más tempranas manifestaciones hacia el Ser— es por razón misma de ello, rigurosamente dicho, un pensar *onto-lógico.* Ser y Pensar, λόγος y ὄν, han sido y continúan siendo, dentro de la tradición occidental, dos términos inseparables. La exposición más acabada de su síntesis es la Lógica: ciencia

del Pensar... pero de un «pensar» orientado y dirigido por las categorías del Ser. En su máxima y más depurada expresión contemporánea —en la formulación hegeliana— la «Ciencia de la Lógica» es, por esto mismo, *Ontología* [73]. La *Lógica* —y con ella el Pensar del cual traza sus leyes y señala sus límites— sirven por eso sólo para pensar el Ser. Sería de todo punto de vista sospechoso que el Pensar —si desea ser considerado un pensar «lógico», y, por tanto, racional, coherente y normal— intentase la aventura de lanzarse a pensar la Nada.

Pero de esto se trata y es por ello, justamente, que aquí radica una de las dificultades fundamentales con que tropieza un intento como el que nos proponemos. En efecto, si se comprende a fondo la intención que revelan los anteriores planteamientos, bien pronto se trasluce que no se trata simplemente de pensar la Nada como un No-Ser (para lo cual, partiendo de hipostasiar al Ser, se formula su opuesta negación) sino, justa y radicalmente, de pensar la Nada en sí y por sí misma como un principio que no brota de la simple negación del Ser —valga decir, que es sólo el resultado de una *negación ontológica*— sino que, al contrario, es fuente originaria de una *negatividad* distinta y diversa a la *ontológica*: de una *negatividad absoluta,* si cabe la expresión. Para ello, como se comprende ahora, más que un *Pensar ontológico* —de una Onto-logía o de una Lógica orientadas y construidas desde la perspectiva del Ser y afincadas en su implícita *comprensión*—

[73] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Einleitung.

se requiere un Pensar que brote y se desarrolle en vista de la Nada pura (y de su originaria *comprensión*), sin referencia ni relación mediata o inmediata con el Ser (al cual simplemente «negaría»), sino que arranque y se sostenga en la *negatividad absoluta*. ¿Es tal empresa meramente posible? ¿Tiene ella algún sentido? ¿Qué finalidad se propondría?

Avistada desde la perspectiva del Ser —donde el «Algo» (Aliquid) es una representación entitativa— la «Nada» resulta o la negación de «Algo» real singular (negación de un ente), o la negación de todo lo real (de lo entitativo en general, del Ser mismo de los entes), siendo entonces sinónima del No-Ser, de lo no-real, valga decir, de una negación del Ser. Pero esta aparente diversidad no debe confundir nuestros propósitos. Bien entendidas en sus fundamentos, tanto la «Nada» que se refiere a un ente real singular, así como la relativa a todo lo real, son únicamente la expresión de un *nihil privativum*, concebido ya en dimensión óntica, ya con rango «ontológico». En efecto, referida a la *cualidad* (sea ésta la del ente en total o la de un ente singular), como se supone que toda cualidad debe ser positiva, la «Nada» expresa o define la ausencia de tales cualidades en el Ser o en los entes, valga decir, un *nihil privativum*, donde lo «privativo» es entendido como la *privación* de cualidades positivas.

Ahora bien, no se trata de seguir este camino, que siempre conduce a lo mismo. Lo que se debe intentar es pensar la Nada en sí y por sí, como *negatividad absoluta*, y no como resultado de la negación de las cualidades positivas del Ser o de

los entes. O dicho en forma más tajante: se debe intentar pensar la *negatividad absoluta* como *cualidad* de la propia Nada.

¿Pero es posible hablar de una *cualidad* de la propia Nada? ¿No resulta esto, en sí mismo, un contrasentido? ¿Cómo puede tener *cualidades* justo aquello que es *negación* o *ausencia* de toda «cualidad» y es por eso, justamente, «Nada»? [74]. No olvidemos, sin embargo, que semejante modo de pensar hipostasía la *cualidad* como algo meramente *ontológico* y *positivo*. En efecto, para Kant, la *cualidad* es propia únicamente de las categorías ontológicas y por ello sólo tiene sentido predicarla del Ser: de lo que «*es*» y, por ende, existe *realmente* o como «*Algo*» *real*. De allí que la típica categoría de la cualidad sea la *realidad* porque lo real corresponde al Ser [75]. Cuando se habla de la *negación* —como cualidad— ella se concibe como «negación» de la *realidad*, valga

[74] Sea recordado Hegel cuando intenta acotar la Nada y dice: «*Nichts, das reine Nichts;* es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst». (*Wissenschaft der Logik*, Erstes Buch, pág. 67, ed. Georg Lasson). Sobre este punto —con intención de señalar los supuestos sobre los que descansa esta noción— volveremos a su debido tiempo. Por lo pronto sea indicado que, a pesar de su genial intento dialéctico, no pudo Hegel librarse de los supuestos ontologizantes señalados por nosotros. Ello se revela palpablemente en su célebre enunciado: «*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*» (ed. cit., p. 67).

[75] «Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält...» B 217.

decir, como ausencia, falta, o privación de cualidades positivas, esto es, de aquellas que constituyen la *realidad*: el Ser o el Algo. Es más —como se ha visto [76]— en la Experiencia, incluso, no puede ser aprehendida la *negación total*, la ausencia absoluta de cualidades positivas, porque la Experiencia es también, en estricto sentido, *Experiencia ontológica*. Sólo el Ser (o el No-Ser, en cuanto es aquel Ser privado hasta cierto punto de cualidades positivas o reales) puede resplandecer en los fenómenos. Sólo hay, por tanto, fenómenos del Ser. La Nada, en su pureza, está imposibilitada por principio para ser o aparecer como fenómeno. Como «fenómeno» de la Nada lo único que puede aparecer es un *nihil privativum*, valga decir, un «Algo» privado de cualidades positivas, aunque como tales «cualidades» porten ellas siempre y necesariamente un grado mayor que cero. Al desaparecer todo grado positivo en la cualidad, desaparece con ello la posibilidad de aprehender la Nada «pues en primer lugar la ausencia absoluta de lo real en la intuición sensible [valga decir, la *negación total*] no puede ser percibida, y, en segundo lugar, tampoco se puede deducir de ningún fenómeno particular, ni de la diferencia de grados de su realidad y no puede admitirse nunca para explicar esta realidad» [77]. Por tanto —añade Kant—, «no existe percepción, ni por consiguiente experiencia que pruebe, ya inmediata o mediatamente (cualquiera sea el rodeo dado para llegar a esta conclusión) la ausen-

[76] Cfr. el anterior parágrafo, así como B 214.
[77] B 214. Los corchetes son adición nuestra.

cia absoluta de todo lo real en el fenómeno» [78]. El *nihil privativum* —es la conclusión— en tanto aparece como *fenómeno,* muestra *eo ipso* una *realidad,* valga decir, una cualidad positiva u ontológica (disminuida si se quiere hasta su umbral mínimo, pero *real*). Es por ello que siguiendo este camino se llega a una aporía: o resulta imposible predicar cualidad alguna de la Nada —porque ella es la falta absoluta de toda cualidad (positiva)— o las cualidades que ella exhibe, en tanto *nihil privativum,* son cualidades *ontológicas,* resultantes de una «negación» del Ser: privaciones del Ser. La Nada, en cuanto tal, no aparece como *fenómeno.* Todo fenómeno es fenómeno del Ser. En tanto «fenómeno», la «Nada» (el *nihil privativum*) es sólo *ausencia* del Ser, jamás *presencia* de una *negatividad absoluta.* A ésta le falta lo real, la cualidad, para ser auténtico fenómeno.

Pero ni una ni otra vía es la que nos hemos propuesto seguir. En efecto, no nos parece necesario afirmar que todas las cualidades sean *positivas* —y por tanto que la falta de éstas implique una *absoluta carencia de cualidades* en la Nada— ni tampoco que las presuntas «cualidades» de la Nada sean sólo cualidades *ontológicas negativas* surgidas como resultado de una *negación* del Ser. Al contrario —preguntamos— ¿qué sucede si este supuesto que acredita una doble preminencia *ontológica* se destruye? ¿Qué acontece si la *negación* se concibe no sólo como *ausencia* de cualidades *positivas,* sino al contrario como *presencia* de cualidades *negativas*? Por otra parte:

[78] *Ibidem.*

¿es que, acaso, deben ser todas las cualidades —para ser tales— *positivas*? ¿No hay, acaso, cualidades rigurosamente *negativas*? ¿No es la *cualidad negativa* una cualidad?

El nudo de la cuestión reside aquí en mostrar la existencia de estas *cualidades negativas* y en acotar su auténtico sentido. ¿Cuáles serían esas «cualidades»? ¿Cómo es posible que, sin ser positivas, puedan ellas afectarnos como tales «cualidades»?

Por de pronto hay que descartar la explicación de que sean el producto de sensaciones disminuidas. Una sensación disminuida, incluso hasta su umbral mínimo, aportaría sólo una cualidad mayor que 0 y menor que 1, valga decir, una mera *privación* de *cualidades positivas*. Lo que se aspira a mostrar, por el contrario, es una cualidad que en sí y por sí sea *negativa*. En tal sentido lo que entonces se impone afirmar como sinónimo de semejante *negatividad* es el *vacío absoluto de toda sensación*, ya que la sensación, al ser acompañada necesariamente de un grado, no puede dejar de ser fuente de cualidades positivas.

¿Mas puede afectarnos semejante *vacío de sensaciones*? Dentro de la concepción kantiana, este *vacío* de sensaciones resulta imposible de ser aprehendido (así como también resulta imposible aprehender la Nada, que él resumiría) como fenómeno. Para ser fenómeno, la Nada requiere una *materia* —que aporta justamente la sensación— y es tal *materia* precisamente la que aquí falta. La carencia absoluta de sensaciones, el *vacío* de ellas, imposibilita que «Algo» nos afecte, o que la «Nada» pueda ser aprehendida como fenómeno.

¿Pero es que acaso, preguntamos, no hay situaciones vividas y comprobadas por todos, incluso fenoménicamente, en las que experimentamos directamente un *vacío* de sensaciones? Imaginemos, por lo pronto, el estado en que nos sume el sueño profundo. Se borran para nosotros todas las sensaciones, perdemos la conciencia de lo que nos rodea, incluso de nuestro propio cuerpo y de nuestra individualidad. Un profundo e ilimitado «vacío» nos envuelve y acoge en su seno. La experiencia es tan real que, incluso, podemos revivirla y describirla. Cierto es que el lenguaje falla y hasta entorpece la labor —pues las palabras que usamos están llenas de resonancias inadecuadas— pero no es imposible que, esforzándonos, hallemos expresiones que nos permitan comunicar a otros, al menos a través de alusiones, la cuasi inefable «experiencia» vivida. Lo que acontece —y de aquí la dificultad fundamental que se acusa en el lenguaje e incluso en todo esfuerzo intelectual que se realice para re-vivir y describir las «experiencias» de los más profundos substratos oníricos— es que, además de la base *ontológica* que sostiene a todo medio o instrumento de comunicación humana (lenguaje, proceso discursivo de reconstrucción, etc.), en lugar de estar enfrentados en aquella experiencia a la realidad del mundo con la sola ayuda de nuestra conciencia —y tener como correlato de nuestra apercepción la presencia del Ser constituido y ordenado por ella— lo que allí se muestra y aparece es justamente un «mundo» (si cabe la expresión) donde se patentiza (cual «fenómeno») la «presencia» de la Nada. En el *vacío de sensaciones* que rodea nuestro sueño lo

que se revela no es simplemente una *ausencia* de cualidades positivas, sino la *presencia* de «cualidades» de la propia Nada. En el «vacío» del profundo sueño —borradas las sensaciones que nos atan al mundo real de los sentidos vigilantes— palpamos la extraña «presencia» de la Nada que circunda nuestro existir como absoluta *negatividad*. En ese trance tenemos la «experiencia» —y no hay otro término para aludir a lo que es un auténtico «fenómeno» enmarcado dentro del campo de la Existencia— de la posibilidad total de una inexistencia del mundo real, de nuestro Yo, y de todo cuanto pueda ser correlato de nuestra conciencia. Esta *inexistencia*, por lo demás, no habla en contra del Ser, sino que revela la olvidada Nada. Justo a su través el Ser resplandece como lo que «es», pero a la par se alcanzan a vislumbrar las evanescentes fronteras de la *abseidad* [79].

La situación descrita es, sin embargo, un recurso algo extremoso. Pero si la tesis kantiana se apoya en el hecho de que todos los fenómenos requieren la presencia de una sensación —que como *materia* de ellos aporta el correspondiente grado de su *realidad*— había que señalar justamente la existencia de ciertos «fenómenos» (y los que se desarrollan en los profundos substratos oníricos nos sirvieron para esto) donde la presencia de las sensaciones —en su función de ma-

[79] El término de «*aseidad*» ha sido utilizado, a lo largo de la tradición, con un significado diferente al que nosotros le asignamos a esta nueva palabra: *abseidad*. Por ello rogamos al lector no confundirlos y entender el sentido de este último dentro del estricto contexto significativo en que lo usamos.

terial cualitativo— cesara por completo. La «materia trascendental» de los fenómenos oníricos se reveló, en tal sentido, como la *negatividad absoluta:* como una cualidad en sí misma negativa porque no es el fruto o el resultado de una mera privación de cualidades positivas, sino que testimonia una «cualidad» —y por ende la existencia de una «materia»— signada de *positiva negatividad* en sí misma.

Pero incluso no hay necesidad de emplear un recurso tan extremo —y el cual, dicho sea de paso, se encuentra inexplicablemente relegado al olvido en la filosofía occidental, al menos en lo que se refiere al sentido y posibilidades que brinda su interpretación no «ontológica»— para hallar otras vías que testimonien y descubran la «presencia» de la Nada. En efecto, si se descarta la hipótesis de que todo lo *real* se constituye a partir de las *sensaciones* —lo que en rigor ha sido demostrado fehacientemente por la *Gestaltpsychologie*—, hay *fenómenos* de la propia *vigilia* que testimonian la «presencia» de la Nada. Heidegger, por ejemplo, ha descrito existenciariamente la experiencia de la *angustia.* En ella, tal como lo expresa claramente, «*se hace patente la Nada*» [80]. Semejante patencia de la Nada sobreviene —como lo dice en su magistral descripción— no sólo por obra de un aniquilamiento del ente, ni originándose de su negación, sino porque a la Existencia es *dada* —y en ella irrumpe inesperadamente— la «presencia» de la Nada. Tal es lo que ocurre en el fenómeno del

[80] «Die Angst offenbart das Nichts». Heidegger, *Was ist Metaphysik?,* ed. cit., pág. 32. Edición española (traducción X. Zubiri), pág. 35.

anonadamiento (die Nichtung) —posibilitado por la angustia— y el cual, técnicamente expresado, patentiza la Nada como lo absolutamente «otro» y opuesto a lo que «es». Pero tal fenómeno —importa que lo subrayemos— se origina no por obra de un decir «no» al ente, ni de negar lógicamente sus atributos o cualidades positivas, sino porque la Nada misma hace irrupción en la Existencia y la anonada. «El que esta actitud anonadante atraviese de punta a punta la Existencia, testimonia la perenne y ensombrecida patencia de la Nada, que sólo la angustia nos descubre originariamente» [81]. «El No —añade por esto— no nace de la negación, sino que la negación se funda en el No, que nace del anonadar de la Nada. Mas tampoco la negación es otra cosa que un modo de esa actitud anonadante, es decir, de esa actitud previa fundada sobre el anonadar de la Nada» [82]. «El No solamente puede hacerse patente sacando de su latencia lo que le da origen: el anonadar de la Nada y, con él, la Nada misma» [83].

[81] «Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt". *W. ist. Metaphysik?*, ed. cit., pág. 37; ed. esp., pág. 47.

[82] «Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt. Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise des nichtenden, d.h. auf das Nichten des Nichts vorgängig gegründeten Verhaltens». *W. ist. Metaphysik?*, ed. cit., pág. 36; ed. española, pág. 45.

[83] «Das Nicht kann aber nur offenbar werden, wenn sein Ursprung, das Nichten des Nichts überhaupt und

¿Pero qué *Nada* es ésta que así se nos revela a través de la *angustia* y del *anonadamiento* que consigo trae ella? Habría necesidad de renovar el énfasis de la descripción para señalar que esa *Nada* no puede ser ahora entendida como un simple No-Ser, como un No-Ente o un No-Algo (valga decir, como simple «negación» de cualidades ontológicas), sino como la Nada en su *positiva negatividad:* como pura y absoluta Nada y nada más. Tal Nada sería un *nihil negativum* —no en el sentido que entiende Kant este término y cuya posterior elucidación habrá de ocuparnos—, sino como auténtico fenómeno que circunda y configura la finitud de la Existencia.

Pero en los momentos no estamos suficientemente preparados para intentar el acotamiento de un fenómeno semejante. Nuestra intención ha sido guiada exclusivamente por el propósito de señalar el fenómeno de la Nada como origen de una posible *negatividad absoluta.* Lo dicho hasta aquí confirma la existencia de semejante posibilidad. La Nada, en cuanto tal, se ha revelado como fuente de cualidades negativas. La *negatividad* de las propias cualidades testimonia, en efecto, el «fenómeno» de la propia Nada. Cuál es la estructura y fisonomía de semejante «fenómeno», es algo que todavía queda por precisar. Pero si la *Temporalidad* es aquello que le confiere «sentido» a los fenómenos del Ser, ello mismo nos está indicando que debemos ahora acotar la *Temporalidad* de la

damit das Nichts selbst, der Verborgenheit entnommen ist». *Op. cit. Ibidem.*

propia Nada con el fin de apropiarnos de su estructura «fenoménica» y para precisar el sentido temporal de la *negatividad* que ella exhibe.

§ 9

La Temporalidad de la Negación

Como resultado del análisis e interpretación que hemos hecho de la *negación* —considerada como categoría de la cualidad— se han logrado destacar dos diversos y radicales sentidos en ella: el que tiene en tanto *negación ontológica* y el que exhibe como *negatividad absoluta.* El primero interviene en la constitución de la Nada en cuanto *nihil privativum* (valga decir, como un «Algo» privado de cualidades positivas), mientras que el segundo sentido —no expresamente visto ni destacado por Kant— determina la noción de la Nada como un principio absoluto y contrapuesto al Ser. Su correlato —aunque resulte impropio connotarlo con un término que Kant reserva técnicamente para otra noción— vendría a ser el *nihil negativum.*

Pero, como ha sido anunciado, debemos ahora profundizar en la estructura de la Temporalidad que funciona como *sentido* de estas dos nociones. Para ello, como es fácil preverlo, debemos anudar la reflexión con el problema del *schematismo.* Ahora bien, dividido como ha quedado el campo categorial en dos regiones perfectamente

discernibles, nos proponemos desarrollar el problema total manteniendo separados los límites específicos de cada noción. Para ello estudiaremos en primer lugar la función de los *schemas* en su aplicación concreta al campo de la *negación ontológica,* mientras que posteriormente se estudiará el *schematismo* de la *negatividad en cuanto tal,* lo cual encierra algunos problemas que por su originalidad e importancia son justamente los que quisiera destacar con mayor énfasis nuestra investigación.

Más o menos fácil resulta seguir la línea del pensamiento kantiano en lo referente al schematismo de las categorías ontológicas de la cualidad. En lugar de referirse a la *serie* del Tiempo (Zeitreihe) —como acontece en el caso de las categorías de la cantidad— el schematismo de aquellas categorías asume el aspecto de una determinación del *contenido* del Tiempo (Zeitinhalt), en tanto que este Tiempo funciona como horizonte de presentación de todo posible objeto [84]. Por esta razón el schematismo de las categorías de la cualidad —de la *realidad* y la *negación*— no intenta explicar cómo se produce y eslabona la *síntesis sucesiva* de la aprehensión de un objeto, sino precisamente la que ocurre en un solo *instante,* gracias a la cual ese objeto queda revestido de un contenido cualitativo mediante la determinación del *Sentido interno* (Tiempo). Claras y precisas son las palabras de Kant a este respecto: «En el concepto puro del entendimiento, realidad es aquello que corresponde a una sensación en general, por

[84] Cfr. B 185.

consiguiente aquello cuyo concepto en sí mismo muestra un Ser (en el Tiempo); negación, aquello cuyo concepto representa un No-Ser (en el Tiempo). La oposición entre ambos consiste, pues, en la diferencia del mismo Tiempo, como un Tiempo lleno o vacío» [85].

Ahora bien, siendo la *sensación* —como «materia trascendental»— aquello que rellena al *instante* del Tiempo de un *contenido*, la explicación de su posible variabilidad (y por ende la posibilidad de un *objeto* revestido de las correspondientes notas cualitativas) proviene del hecho de que toda *sensación*, en cuanto tal, tiene un *grado*, valga decir, una *magnitud* (Grösse) —no *extensiva* como sucede en el caso de las cantidades cuya producción se realiza por la *adición sucesiva* de las Partes en el Todo (y cuya representación es el *número*)— sino una magnitud *intensiva*, que se capta inmediatamente en la *presencia instantánea* de la propia sensación. «El grado —dice a tal respecto Kant— no designa más que la magnitud cuya aprehensión no es sucesiva sino instantánea» [86]. En tal forma, así como el *número* es la representación schemática de las categorías de la cantidad, el *grado* vendría a ser el schema

[85] «Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten, oder leeren Zeit». B 182.

[86] «...der Grad nur die Grösse bezeichnet, deren Apprehension nicht sukzessiv, sondern augenblicklich ist». B 210.

de las categorías de la cualidad. Gracias a él —como en el caso de los otros schemas— se posibilita la aplicación de estas categorías a los fenómenos. Mediante su función es posible representarse la *negación* y la *realidad* en los objetos y hacer que éstos aparezcan bajo el aspecto de un *Algo* o de una *Nada* (*nihil privativum*).

Pero el hecho de que la *sensación* tenga un *grado*, proyecta ingentes consecuencias en la determinación del *contenido* del Tiempo y, por ende, en la estructura misma de la Temporalidad que le confiere *sentido* a las categorías. En efecto, si el *Sentido interno*, en la serie de los *instantes* que lo integran, funciona como un Tiempo cuyo *contenido* está determinado siempre por la presencia de una *sensación* y ésta —sea cual fuere su *grado*— es siempre *real* [87], necesario es concluir entonces que se hace imposible concebir o representarse un Tiempo *vacío*, ya que su *contenido* será el de una sensación más o menos positiva, pero necesariamente revestida de cierto grado de *realidad* siempre mayor que cero. O como lo dice expresamente Kant: «de la Experiencia no se puede extraer la prueba de un Espacio o de un Tiempo vacíos» [88]. La estructura de la Temporalidad queda así determinada como la de un Tiempo *onto-lógico* cuya serie de *instantes* está siempre y necesariamente signada por una *realidad* [89].

[87] Cfr. el parágrafo anterior.

[88] «...es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden». B 214.

[89] Creemos necesario señalar una aparente contradicción en la que Kant incurre. En efecto, como es posible

Ahora bien, si esa Temporalidad, así concebida, es la que confiere *sentido* a las categorías, necesaria es también la conclusión de que entre las categorías de la cualidad es imposible concebir la *negatividad absoluta,* ya que ésta repugna por esencia a la concepción de aquel Tiempo. O dicho en otra forma: ella no encuentra su correspondiente *schema* entre aquellos que funcionan como tales en referencia a las categorías de la cualidad. Semejante categoría, o bien no tiene validez objetiva —valga decir, es inaplicable a los fenómenos— o, en caso de que la tuviera, reclama la in-

notar, Kant niega por una parte la posibilidad de que se pueda dar un Tiempo *vacío* (B 214), mas por otra afirma expresamente que la oposición entre la *realidad* y la *negación* estriba en la diferencia del mismo Tiempo como un Tiempo «lleno» o «vacío» (B 182). ¿Pero existe una verdadera contradicción entre estos dos enunciados? En efecto, así sucedería si se admitiera que la *negación,* en cuanto tal, significa la abolición total de la *realidad,* el cero absoluto o Nada total, que correspondería, en estricto sentido, a un «vacío de sensaciones» y, por ende, a un Tiempo también «vacío». Pero el «vacío» de que habla Kant no puede entenderse —sin violentar su pensamiento y sin hacerlo caer en una contradicción de términos— como un «vacío de sensaciones». «Vacío» significa, en sentido kantiano, una *privación,* o mejor una *disminución* de los *grados positivos* de la sensación. La *negación* no implica, por ende, el «vacío» total de sensaciones, sino la privación de sus grados *positivos.* Un instante «vacío», para Kant, es rigurosamente *inexistente.* El Tiempo está constituido por una *serie de instantes* más o menos llenos de *realidad,* pero jamás carentes absolutamente de ella. El Tiempo es, en estricto sentido, la *imagen pura* de las *magnitudes intensivas* y éstas son, siempre y necesariamente, magnitudes de lo real.

troducción de un *schematismo* (y por tanto de una estructura de la Temporalidad) que rebasa los límites fijados estrictamente por la concepción kantiana.

Pero antes de llegar a desarrollar una afirmación semejante, reflexionemos acerca de los *supuestos* que nos han conducido a la situación planteada. En efecto, cuestión es de ver que para llegar a la determinación del *contenido* del Tiempo donde éste resulta «lleno» de una sensación portadora de un *grado*, hemos partido del *supuesto* —el cual debemos aún examinar y no aceptarlo, sin más, como «comprensible de suyo»— de que ese Tiempo, en su estructura schemática, se refiere necesariamente a un Ser. El schema temporal de la *realidad* es el de un concepto que muestra un *Ser* en el Tiempo, mientras que el de la *negación* muestra o señala un *No-Ser*, pero este *No-Ser* es apenas (como ya sabemos) una privación del Ser, valga decir, un Ser disminuido en su gradación de realidad. En tal forma, siendo el schema una representación intermedia entre las categorías y lo sensible, él muestra siempre una fisonomía similar a lo de aquello que conexiona y de donde cobra origen. Esta primacía del Ser supedita por ello toda la estructura del schematismo, y, por ende, la de la Temporalidad, a este primado ontológico. Por cuanto todos los fenómenos posibles son, *stricto sensu*, fenómenos del Ser, no hay otra posibilidad sino la de que los *schemas* sean *schemas ontológicos* y, asimismo, que la Temporalidad que ellos resumen y definen, encuentre su sentido y estructura a partir del Ser. La previa comprensión del Ser —y de un

Ser concebido en cuanto *realidad gradificada*, valga decir, provista de una *magnitud intensiva*— opera así como un *supuesto* fundamental en la acuñación de los propios caracteres de la Temporalidad.

Pero nuestras reflexiones han abierto una perspectiva totalmente diversa a la configurada por esas deducciones. Hemos mostrado la posibilidad —sin abandonar el terreno de los propios «fenómenos», sino, antes bien, mediante su metódica ampliación— de que la Nada misma, concebida como *negatividad absoluta*, irrumpa en la Existencia. En tal sentido, el supuesto anterior no conserva su imperiosa y limitadora necesidad. Hay, en efecto, «fenómenos» donde la Nada misma se patentiza y en los cuales las *sensaciones* quedan abolidas en su faz de *realidades* provistas de *grados positivos*. Ahora bien: ¿qué estructura de la Temporalidad emerge y se destaca desde semejante horizonte de comprensión? ¿Qué diseño se impone en el schematismo si él ha de propiciar —en estricto sentido kantiano— la aplicación de una *negatividad absoluta* a los correspondientes «fenómenos» que se avistan desde esta nueva perspectiva? ¿Y qué sentido tienen esos «fenómenos» si ahora la Temporalidad queda así transformada?

Lo que aquí se insinúa, como fácilmente puede colegirse, es la existencia de un *círculo* —que el pensamiento debe intentar recorrer— entre el Tiempo y la Nada. Pues así como hubo ocasión de mostrar la existencia de un *círculo* semejante entre el Ser y el Tiempo, ahora se nota claramente la razón que teníamos para querer transportarlo también a esta esfera. Técnicamente expresado y

descrito, este *círculo* implica lo siguiente: existiendo una indisoluble conexión entre el Tiempo y la Nada —al igual que existe entre el Ser y el Tiempo, como lo demuestra la comprensión que de éste se tiene a partir del horizonte de aquél— necesario es que la investigación comience por delinear la estructura que exhibe la Temporalidad cuando su horizonte de comprensión es diseñado por la Nada y no por el Ser. Pero obtenida esa nueva perspectiva de la Temporalidad, así como desde la Temporalidad *ontológica* se interpreta retroactivamente al Ser, es necesario que se intente la retrointerpretación de la Nada a partir de la Temporalidad recién ganada.

Avistado desde la comprensión natural del Ser, el Tiempo resulta un ente entre los entes, valga decir, un ente *intramundano* cualquiera. En cuanto tal, inserto en las relaciones mundanales, el Tiempo se presenta como un ente «a la mano» (Zuhandene) y «ante los ojos» (Vorhandene) [90], cuya específica función es la de servir para distribuir y disponer los quehaceres, distinguir el sucederse de los acontecimientos, establecer un orden —cronológico o cronométrico— en el mundo poblado de entes, lo cual resulta posible por cuanto todos los entes intramundanos son susceptibles de recibir semejante ordenamiento ya que ellos son también, de alguna manera, «tempo-

[90] No intentaremos aquí describir pormenorizadamente la forma originaria de presentación que asume el Tiempo como ente intramundano y el proceso requerido para su progresiva *desmundanización*. En tal sentido remitimos a nuestro libro *Ontología del Conocimiento*, Capítulo IX, § 42, así como a *Sein und Zeit*, § 81.

rales». De tal suerte, el Tiempo se muestra o presenta como un «algo», *en* o *dentro* de lo cual *transcurren* los demás entes. Su importancia o preeminencia se deriva del hecho de que, como útil o instrumento que es, él permite que los demás entes, y el universo entero como totalidad de los entes, reciban un orden inteligible que facilita extraordinariamente su manejo y utilización.

Para cumplir estos fines —y servir como horizonte o coordenada que facilita el dominio de los entes intramundanos— sea ya bajo la forma de su sencillo e inmediato uso cotidiano, sea ya bajo el aspecto que asume al entrar como un factor cuantitativo en las fórmulas y ecuaciones físico-matemáticas que se utilizan para calcular los acontecimientos de la Naturaleza, al Tiempo en cuanto tal se le adscriben ciertas propiedades que posibilitan su manejo instrumental y sus específicas funciones. Así, vgr., se lo dota de cierta *dirección* (para lo cual, como es fácil colegir, debe ser previamente «espacializado»), y a esa *dirección* se la interpreta generalmente como *irreversible* [91]. Además, para facilitar su cálculo, se lo cuan-

[91] En cuanto se refiere a la *irreversibilidad* del Tiempo, habría que hacer una salvedad en relación a las leyes de la Termodinámica. Pero no es cuestión que nos interese, en el contexto actual, suscitar una discusión semejante. Sea dicho, de todos modos, lo siguiente: para llegar a la afirmación de la *reversibilidad* del Tiempo (como ocurre en ciertas leyes de la Termodinámica) hay que *suponer*, al menos como posibilidad, su *dirección irreversible*. Es este hecho, históricamente comprobable, el que nos interesa básicamente destacar, puesto que confirma lo que decimos.

Pero ya se objetive el Tiempo como *reversible* o como

tifica, dividiéndolo en *puntos* (que representan los *instantes*), resultando de ello su *continuidad* [92], a la vez que su necesaria *infinitud*, ya que cada *instante* («*ahora*») viene a ser subdividible hasta el infinito, conservando siempre, no obstante, su carácter de *ahora-instantáneo*. Interpretado de tal modo, el Tiempo es concebido como una secuencia ininterrumpida de infinitos *ahoras*, cada uno de los cuales ocupa un *instante-presente* (ahora-presente), transcurriendo continuamente en una dirección determinada que va del «*aún no ahora*»

irreversible —y esto es esencial para comprender lo que deseamos sostener— semejantes notas son, en estricto sentido, «instrumentales»; valga decir, son propiedades que se le adscriben al Tiempo para facilitar, mediante su concurso, el manejo de los fenómenos físicos. La *reversibilidad* o *irreversibilidad* de la *dirección* del Tiempo supone, pues, el previo carácter de *útil* que a aquel se le asigna. Ello demuestra fehacientemente que ambas notas brotan desde el suelo en que domina la comprensión natural del Ser.

[92] «La propiedad de las cantidades —dice Kant a este respecto— según la cual ninguna de sus Partes es la menor posible en ellas (ninguna Parte es simple), es lo que se llama su *continuidad*. Espacio y Tiempo son *quanta continua*, porque ninguna de sus Partes puede darse sin estar contenida entre límites (puntos e instantes), y por consiguiente de tal modo que esa misma Parte es, a su vez, un Espacio o un Tiempo. El Espacio, pues, no se compone más que de espacios y el Tiempo de tiempos. Los instantes y los puntos son sólo límites del Tiempo y del Espacio, es decir, simplemente los lugares de su delimitación. Pero los lugares suponen siempre intuiciones que los limitan y determinan, y ni el Espacio ni el Tiempo pueden concebirse como compuestos de simples lugares, de partes integrantes, que pudieran ser dados antes del Espacio o del Tiempo» B 211.

(futuro) hacia el «*ya no ahora*» (pasado). O como se decía en la propia definición aristotélica: «Esto, a saber, es el Tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y posteriormente» [93].

[93] Aristóteles, *Física*, libro Δ 11, 219 b 1. —Se comprenderá fácilmente que no podamos entrar en un análisis detallado de la estructura ontológica que implica semejante noción del tiempo —ni tampoco a desarrollar el paso subsiguiente, que sería la retrointerpretación del Ser a partir de su horizonte— so pena de desviarnos excesivamente del problema central que deseamos tratar en el presente contexto.

No ya con respecto a Aristóteles —sobre cuya concepción del Tiempo recomendamos leer el Capítulo I del magnífico trabajo de Gunther Eigler titulado «*Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*», (Verlag Anton Hain, 1961)— sino en relación a Kant, sea solamente señalado lo siguiente: es perfectamente comprobable el paralelismo y la mutua irradiación que existe entre esta noción del Tiempo y la concepción del Ser (el Ser de la «comprensión natural») que sirve como estructura de sostén a *lo real* —a la *realidad* en cuanto tal— dentro de la doctrina kantiana. Sin entrar en un seco y fatigante análisis, digamos tan solo lo siguiente: así como el *instante-presente* —*el ahora-presente*— es lo único a lo que puede imputársele una auténtica existencia, *lo real*, en el plano ontológico, es el *ahora-lleno* por una sensación que se hace presente en un *instante*. La *realidad*, *lo real*, es el *instante* del Tiempo «lleno» por una sensación. Que esa sensación llena sólo un *instante*, lo demuestra la definición misma del *grado*. El *grado* de la sensación, y por ende de la *realidad*, designa una cantidad cuya aprehensión es instantánea (B 210).

El mismo paralelismo se repite con respecto al señalado carácter de la *continuidad*. Así como la secuencia ininterrumpida de los *ahoras* (instantes) es *continua*, la estructura ontológica de la *realidad* refleja un carácter

¿Pero qué sucede si el Tiempo, en lugar de ser avistado desde semejante *comprensión natural del Ser*, refleja los rasgos de la Nada patentizada en la Existencia y en ella también comprendida?

Recordemos, por lo pronto, las formas de revelarse la Nada. En tal sentido hemos puesto de relieve el *anonadamiento* (en el plano de la vigilia, cuando ello es posibilitado por la angustia) y el trance del *sueño profundo*. Ambos fenómenos implican una suerte de pérdida o desvanecimiento del mundo real y cotidiano, cuyas fronteras se esfuman al disolverse los nexos de la significatividad, o al producirse la ausencia total de sensaciones [94]. Ahora bien, perdido este horizonte de *significatividad*, cuestión es de ver que el Tiempo (cuya función «instrumental» adquiere sentido sólo dentro del horizonte total del mundo en que se inserta) pierde también ese carácter. ¿Pero

paralelo. «Todos los fenómenos, en general, son cantidades continuas» (B 212).

Y no menos que los dos caracteres anteriores, la *infinitud* del Tiempo se refleja también en los rasgos ontológicos paralelos que exhibe la *realidad* (B 214).

[94] Este fenómeno del desvanecimiento o pérdida del mundo no hay que entenderlo en un sentido idéntico al que implica, por ejemplo, la *desmundanización* requerida para la transformación del *Tiempo mundano* (Zuhandene) en un *Tiempo vulgar* (Vorhandene). Cfr. *Sein und Zeit*, § 81. En el desvanecimiento del mundo, que ocurre en el anonadamiento o en el sueño profundo, se trata de un acontecimiento más radical. En lugar del paso o de la transformación progresiva de unas estructuras en otras, lo que se presenta es la pérdida total, disolución, o nadificación de éstas. Es muy importante tener en cuenta semejante matiz para entender el sentido de los fenómenos que pretendemos destacar.

desaparece con ello el Tiempo? En absoluto. Con la pérdida de la *significatividad* lo que se desvanece es el *carácter instrumental* del Tiempo, valga decir, aquel aspecto que permite servirse de él como de un útil o instrumento apropiado para medir, calcular y prever los acontecimientos y sucesos mundanales. Pero el Tiempo, como tal, no desaparece. Al contrario, el anonadamiento o el sueño profundo acontecen y se desarrollan también en el Tiempo, valga decir, no son sucesos que implican su cese o desaparición absoluta. O dicho más estrictamente: provocando la des-aparición del aspecto instrumental del Tiempo, aquellos fenómenos propician la aparición o desvelamiento de otra faz del Tiempo. ¿Pero qué «Tiempo» es el que así aparece y se descubre ahora? No es cuestión la de inventar aquí la faz de un Tiempo imaginario, sino de llevar la descripción hasta las cosas mismas y apresar allí los caracteres que ahora es posible descubrir.

En efecto, el Tiempo real y mundano es un Tiempo compuesto de ahoras e instantes *presentes*. Semejantes ahoras e instantes son *presentes* porque en ellos *se presenta algo*, una *realidad* (una sensación, un suceso, etc.) dentro del mundo. Pero justamente eso es lo que queda extinguido en el fenómeno del anonadamiento o del sueño profundo al esfumarse el marco del mundo real [95].

[95] Como simple alusión —y teniendo en cuenta la advertencia que hemos efectuado en la anterior observación— quede aquí consignado el nexo que parecen guardar estos fenómenos con el efecto des-realizador y espectralizante característico de la ἐποχή. Asimismo la llamada «*modificación de neutralidad*» (cfr. Edmund

Hay, en efecto, un «vacío» de *contenidos reales* y surge *eo ipso* una «presencia» de «*contenidos*» *negativos:* la abseidad, la Nada, en su pura negatividad. El Tiempo del anonadamiento o del sueño profundo *no presenta nada* o «presenta»... la Nada. Este Tiempo a-presentante, in-significante, «vacío», no tiene, por tanto, «señales», «cosas», «sucesos significativos», en los que se pueda reconocer y fijar su curso. Es más: si el *ahora* es sinónimo de un punto o de un instante individualizado por su contenido significativo, este Tiempo no tiene *ahoras* ni *instantes* individualizados, ni puede tampoco fijarse el curso y la dirección de ellos con idénticos criterios a los utilizados en el Tiempo mundano para señalar el paso del futuro al presente y al pasado. Semejantes fronteras de localización —establecidas sobre supuestos significativos— quedan también esfumadas.

Es ello lo que acontece en el sueño profundo y aún —con ciertas variantes— en algunos estratos oníricos donde la desarticulación del mundo es parcial. En el sueño profundo, el Tiempo parece «cesar» en su curso: no hay ese paso de sucesos escalonados de futuro a presente y a pasado que anima y vertebra la vigilia en el orden de su sucederse temporal. El Tiempo, aquí, parece «no

Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* § 109 y § 117) parecería hallarse conectada en cierta forma con el fenómeno de la *angustia.* Mas no podemos aquí —so pena de desviarnos excesivamente del tema central que nos ocupa— abordar estas cuestiones, que requieren la más fina y delicada matización descriptiva para evitar groseras confusiones.

existir», pues nada hay que se presente en la conciencia y ésta parece extinguida en su actividad presentante. Sólo una profunda oquedad parece rodear la Existencia y acogerla en su seno disolviendo todas las fronteras. Por ello, al despertar, nos embarga una suerte de aturdimiento y des-orientación: no sabemos «cuánto tiempo» ha pasado (bien pudiera ser un minuto, una hora, tal vez más), ni podemos «calcular» la hora precisa sino recurriendo al reloj u orientándonos de nuevo por las señales en torno. El Tiempo había perdido para nosotros su aspecto de *quantum.*

Algo semejante ocurre en otros fenómenos oníricos menos profundos. Al soñar, por ejemplo, recurren a la subconciencia ciertas imágenes en las cuales no se han extinguido por completo todas las resonancias temporales —significativas— que a ellas se han unido en la vigilia. Pero entonces sucede que el «curso» del Tiempo —y su estricto orden de escalonamiento— se mezcla y confunde extrañamente. Sucesos «pasados» —anteriores en el orden cronológico con respecto a otros— aparecen en un contexto «ilógico», en «situaciones» que no corresponden a las vividas en la vigilia, o unidos a otros sucesos que jamás hemos «vivido» realmente. Es el «tiempo» de los «relojes derretidos», tal como suelen representárselo los surrealistas en su lenguaje simbólico para indicar que en él no prevalece el orden temporal establecido, que su «dirección» no es irreversible, ni que sus «ahoras» pueden ser fijados mediante las comunes fronteras delimitativas que se usan en el mundo cotidiano. Al contrario, desarticulada la *significatividad* que le confiere su inserción en este

mundo, también su curso exhibe una paralela des-articulación, perdiendo *eo ipso* la «lógica» que lo rige en la vigilia. O como lo dice poéticamente Vicente Huidobro:

Razón del día no es razón de noche
y cada tiempo tiene insinuación distinta [96]

Estos fenómenos —pero de manera especial el del sueño profundo, donde el desvanecimiento del mundo real es más visible— nos hacen comprender que, al perder el Tiempo su carácter mundanal, pierde *eo ipso* sus propiedades topológicas, valga decir, aquéllas que mediante una interpretación se le adscriben a su curso con el fin de que pueda ser utilizado por todos sirviéndose de un sistema de referencias convencionalmente establecido. Pero no menos que sus propiedades *topológicas*, pierde también el Tiempo las propiedades o notas *metafísicas* que, en cierta forma derivadas de su consideración científica y técnica, carecen de toda realidad cuando aquéllas de donde provenían y en las que se sostenían han perdido su sentido. En efecto: ¿es posible hablar de la continuidad o de la infinitud del Tiempo cuando ha desaparecido el significado de un «ahora» individualizado en un «presente»?

Pero con el *anonadamiento* o el *sueño profundo*, según hemos dicho, no *desaparece* el Tiempo. El Tiempo sigue ahí y de él tenemos cierta comprensión. ¿Pero cómo es que sigue ahí el Tiempo? ¿Qué «es» el Tiempo visto desde la Nada? Esta

[96] Altazor, Canto V.

pregunta carece de sentido. Desde la Nada, el Tiempo no «es». Y esto no en la acepción de un No-Ser, sino porque el Tiempo se revela y «aparece» entonces como la propia Nada. Y así como sólo cabe decir «*hay Nada*», cabe sólo decir también: «*hay Tiempo*». Ambas expresiones, sin embargo, revelan el factum de una *comprensión* [97].

En efecto, la Nada se patentiza a la Existencia en el «*hay Nada*» bajo la faz perfectamente definida de sus fenómenos nadificantes. Fenómeno crucial de la patencia de la Nada es el desvelamiento de la *finitud*. También el Tiempo, a una con la Nada, se revela en tal finitud como *finito*. La finitud del Tiempo se descubre en la finitud del Existir. Sólo a partir de esta desvelada y comprendida finitud —posibilitada a su vez por la patencia de la Nada— se reconoce que el Tiempo, al enraizarse en una Existencia radicalmente finita [98], es

[97] Consciente de las casi insuperables dificultades que presenta el lenguaje por su origen *ontológico*, sabrá excusar nuestro lector lo deficiente y equívoco de estas expresiones. Aunque el verbo «*haber*» —al igual que la mayoría de los verbos castellanos— tiene una clara resonancia ontológica, creemos que advertida esta circunstancia sabrá el lector realizar el esfuerzo des-ontologizante que aquí se requiere para lograr entender el verdadero sentido de las expresiones utilizadas. La Nada (y el Tiempo avistado desde ella) no «son». Pero «*hay Nada*» y «*hay Tiempo*», como lo atestigua la *comprensión* que de ambos datos se tiene.

[98] Esta proposición ha de entenderse en un sentido similar a la que propone Heidegger con respecto al Ser y a los entes. No es que el Tiempo cronológico y entitativo cese o comience por el hecho de que un ser humano «ante los ojos» «en el tiempo» exista o no. El Tiempo sigue pasando, igual que ya era, sin importar que

también finito. En tal sentido la comprensión de la finitud del Tiempo que se revela en el «*hay Tiempo*», testifica que la Existencia ha comprendido la Nada al ésta patentizarse en la finitud.

No pretende la descripción realizada agotar todos los rasgos de la Temporalidad finita que se revela en la Existencia. Lo que se ha intentado es únicamente mostrar un camino para la posible aprehensión de los fenómenos en que se manifiesta. Como acercamiento inicial tiene él, forzosamente, que ser provisional.

Con igual carácter sea indicado que sólo a partir de esa base —teniendo despejado el «sentido» de la Temporalidad que brota y se origina de la Nada— se estaría en capacidad de interpretar «temporalmente» el «sentido» de esa Nada. A tal respecto cabe destacar el hecho de que, a partir de la finitud de esa Temporalidad, se deriva incuestionablemente la pérdida de todas las propiedades topológicas y metafísicas que usualmente se le adscriben al Tiempo ontológico. Ahora bien, si el Tiempo es el «sentido» de la Nada, sólo a partir de un Tiempo así comprendido —en el que no tengan ya vigencia aquellas propiedades— puede intentarse pensar el auténtico «sentido» de ella. Y sólo a partir de semejante «sentido tem-

haya o no hombres. (Cfr. *Sein und Zeit*, § 81, pág. 425; ed. esp. pág. 488). Ahora bien, así como sólo «*hay Ser*» mientras el Dasein *es* y exista una «*comprensión del Ser*» (cfr. *Sein und Zeit*, § 43; c, pág. 212; ed. esp. 243), Nada y Tiempo *hay*, o *se dan*, sólo en tanto haya una Existencia y una correspondiente «*comprensión*» de ellos. Y sólo de esto depende que pueda afirmarse que el Tiempo —como ente— sea o no finito, que exista o no realmente, en su curso entitativo.

poral» de la Nada, podrá reafirmarse la vigencia de las intelecciones ya ganadas al intentar el asedio de la «esencia» del Tiempo no-ontológico.

Aunque lo así indicado no pase de ser un provisional bosquejo, en ello se confirma fehacientemente el *círculo* tantas veces destacado a lo largo de nuestra investigación. Abordar ese *círculo*, realizando la marcha circular que impone su sentido, ha sido una de nuestras principales intenciones en este capítulo. Si bien no se han despejado aún todos los obstáculos, e ingentes dificultades impiden la total franquía del problema, los pasos que hemos dado tienen alguna importancia para preparar el terreno. Tal vez ahora, esclarecido como queda el nexo de la mutua irradiación que existe entre el Tiempo y la Nada, pueda la investigación avanzar hacia nuevas perspectivas. Sin embargo, antes es necesario completar el panorama histórico y sistemático que asume la noción de la Nada en la concepción kantiana, a fin de disponer de un horizonte más amplio que nos permita ensayar un enjuiciamiento más completo del problema planteado.

CAPITULO III

LA NADA Y EL ENS IMAGINARIUM

§ 10

La Nada como ens imaginarium

Si algún lector, acostumbrado a manejar los comunes conceptos que se enseñan acerca de la filosofía kantiana, se topase imprevistamente en la *Crítica de la Razón Pura* con la tercera determinación de la *Nada,* sin duda pensaría que se halla ante un galimatías, o, cuando menos, que lo allí expresado no concuerda con el «espíritu» o las «líneas generales» del pensamiento kantiano generalmente aceptado. En efecto, la Nada es identificada con un *ens imaginarium* y éste se explica como una «*intuición vacía sin objeto*» [99]. Al determinar semejante noción, Kant escribe textualmente que «*la mera forma de la intuición, sin sustancia* [*valga decir: aquella intuición vacía*], *no es en sí ningún objeto, sino la mera condición formal del mismo (como fenómeno), como el Espacio puro, y el Tiempo puro (ens imaginarium), que si bien son Algo, como formas para intuir, no son ellos mismos objetos que se intuyan*» [100].

[99] «Leere Anschauung ohne Gegenstand». B 348.
[100] «Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz,

¿Pero qué quiere decir todo esto? ¿Acaso las «formas puras» de la intuición —ingredientes que son del conocimiento— quedan reducidas entonces a puras quimeras? Así parece ser, pues el *ens imaginarium* es una *Nada.* Sin embargo, al atender a lo que el propio Kant expresa, notamos que esa *Nada* es un *Algo* (Etwas). ¿Pero cómo puede ser *Algo* una *Nada,* o cómo la *Nada* puede ser un *Algo?* Ese *Algo,* se nos dice finalmente, a pesar de ser tal, no es un *objeto.* ¿Cómo puede entonces existir *Algo* que no sea *objeto?* ¿No es todo lo que es, incluso la *Nada* como *Algo,* un *objeto* del Conocimiento?

De esta aglomeración de notas enumerativas —que, indudablemente, pueden provocar cierta confusión en un primer momento— es necesario extraer lentamente las precisiones indispensables para comprender el riguroso sentido del pensamiento de Kant y evitar presuntas confusiones. A tal respecto se deben aclarar los siguientes puntos:

1.°) Por qué las meras formas de la intuición son Algo, aunque no un objeto; 2.°) El modo de ser o existir ese Algo; 3.°) La relación de ese Algo con la Imaginación y su condición de *ens imaginarium;* 4.°) La razón por la cual ese *ens imaginarium* es una auténtica Nada; y 5.°) El significado estricto de esa Nada.

ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloss formale Bedingung desselbe (als Erscheinung) wie der reine Raum, und die reine Zeit (ens imaginarium), die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden». B 347.

Lo que se encuentra entre corchetes es adición nuestra.

Sólo en base de estas previas aclaraciones ontológicas será posible abordar el tema de la Temporalidad propia de esa Nada. Sin embargo, por la capital importancia que aquí desempeña la Imaginación —suelo de donde brota el *ens imaginarium*— y la estrecha conexión que tiene esta facultad con la Temporalidad (schemas), ya se adivina o insinúa por sí mismo el rico tejido de relaciones con que nos tropezaremos.

§ 11

La estructura ontológica del ens imaginarium

Es perfectamente conocida la distinción que establece Kant —al nivel de la Sensibilidad— entre los componentes del objeto fenoménico: la *materia* y la *forma* del mismo. A la primera corresponden las sensaciones, como datos empíricos, y a la segunda las formas puras de la Sensibilidad, el Espacio y el Tiempo, como intuiciones puras y *a priori*. Mientras la sensación aporta lo real del fenómeno (realitas phaenomenon) [101], el Espacio y el Tiempo tienen como exclusiva función ordenar esa multiplicidad de datos empíricos en ciertas y determinadas relaciones [102].

Ahora bien, si el *objeto* queda integrado por la conjunción de ambos componentes, importa a

[101] «Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (*realitas phaenomenon*)». B 209.

[102] Cfr. B 34 y sgs.

nuestro intento preguntarse lo siguiente: ¿son esas formas puras de la Sensibilidad —el Espacio y el Tiempo— también *objetos* (Gegenstand)? La respuesta de Kant, en tal sentido, es clara e inequívoca: ni Espacio ni Tiempo pueden ser percibidos, y, por ende, no son *objetos* en sentido estricto [103]. ¿Pero, si no son *objetos*, qué pueden ser entonces el Espacio y el Tiempo? Kant dice de ellos que constituyen las «condiciones de posibilidad» de los fenómenos y como tales —añade— existen en sí mismos «*objetivamente*» [104]. ¿Qué son, pues, estas «condiciones de posibilidad» de los objetos fenoménicos, que sin ser ellos mismos *objetos*, existen no obstante «*objetivamente*»? En estricto sentido, Espacio y Tiempo son «*Algo*» —que, sin embargo, no puede ser percibido como un objeto-real— y de cuya «existencia» depende incluso la posibilidad de los objetos-reales [105].

Semejante cuestión nos esclarece una de las dificultades que consignábamos en el anterior parágrafo. Las formas puras de la Sensibilidad —las

[103] «...wie Raum und Zeit, (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden)». B 207.

[104] «Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objektiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst...». B 64.

[105] «Der Raum ist nicht ein Gegenstand der Anschauungen (ein Object oder dessen Bestimmung), sondern die Anschauung selbst, die vor allen Gegenständen vorhergeht und worin (wenn) dieselbe gestellt werden, die Erscheinung derselben möglich ist». (*Kant's gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XVII, *Reflexionen zur Metaphysik*, 4673, págs. 638, 639).

intuiciones puras— no son *objetos*, aunque son «Algo» de cuya «existencia» no es posible dudar, pues se imponen «objetivamente» como «principios» a todo análisis trascendental que intente mostrar la posibilidad del conocimiento *a priori* en la geometría y en la aritmética [106]. En tal sentido no todo «Algo» es un *objeto*, aunque al propio tiempo ello nos permita afirmar ahora que los modos de existir no pueden quedar restringidos al modo de ser de los *objetos*. El nudo de la dificultad reside entonces en precisar el modo de ser de ese «Algo» que «existe» sin ser *objeto*.

A pesar de no ser *objetos-reales*, ni de poder ser percibidos, del Espacio y del Tiempo, como «meras formas», o como «intuiciones vacías sin objeto», podemos perfectamente tener un conocimiento. Así lo atestigua, sin más, la propia tentativa kantiana al haber determinado mediante un examen trascendental la rigurosa textura de ellos como «*condiciones de posibilidad*» de la Experiencia. Frente a los meros datos reales y empíricos que aporta la sensación o la percepción, las formas puras de la Sensibilidad son aquellas que introducen las relaciones y el orden dentro de los cuales esos datos se insertan y conforman intuitivamente. Sería un error —como lo señala acertadamente el propio Kant— deducir del hecho de que el Espacio y el Tiempo sean intuiciones puras, la consecuencia de que ellas carecen de «existencia». Si bien es cierto que no poseen un contenido empírico —pues esto negaría incluso su condición de «puras»— no obstante, es también indudable que

[106] Cfr. B 40 y sgs.

esas formas son capaces de exhibir una entidad perfectamente connotable. Si así no fuera, el propio conocimiento trascendental de ellas quedaría rehusado. «*El Espacio absoluto*, este enigma de los filósofos, es algo perfectamente verdadero (aunque no *real*, sino *ideal*), pues de lo contrario no podría decirse *a priori* nada de él» [107]. En tal forma, así como puedo decir que la percepción es la representación de una realidad, del Espacio puedo decir que «es la representación de una mera posibilidad de coexistencia» [108], y, si bien el Tiempo mismo no puede ser percibido y por tanto «no es real como objeto», no obstante de él puedo saber «que precede a todas las cosas reales y conocer *a priori* que es la condición de posibilidad de los objetos [109], incluyéndome a mí mismo, pues él «es el modo que tengo de representarme a mí mismo como objeto» [110].

[107] «Das *spatium absolutum*, dieses Rätsel der Philosophen, ist ganz was richtiges (aber nicht *reale*, sondern *ideale*), sonst würde man nicht *a priori* von ihm was sagen können...» (*Kant's gesammelte Schriften*, ed. cit., Bd. XVII, *Reflexionen zur Metaphysik*, 4673, pág. 639).

[108] «Denn erstlich ist Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit, so wie Raum die Vorstellung einer blossen Möglichkeit des Beisammenseins». A 374.

[109] «Sie (die Zeit) geht vor allen wirklichen Dingen vorher und kann selbst mithin auch als Bedingung der Gegenstande *a priori* erkannt werden». (*Kant's gesammelte Schriften*, ed. cit., Bd. XVII, *Reflexionen zur Metaphysik*, 4673, pág. 637). Lo intercalado entre paréntesis es adición nuestra.

[110] «Sie (die Zeit) ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen». B 54. Lo intercalado entre paréntesis es adición nuestra.

Ahora bien: ¿no está diciendo esto cuál es la estructura ontológica general que un examen trascendental revela en esas intuiciones puras como «meras formas para intuir» o «condiciones de posibilidad» de la Experiencia? En efecto, descartados sus aspectos empíricos y reales, aquello que el examen trascendental pone de manifiesto en ellas es su condición de ser *formas puras* y *a priori*. Como tales, ellas «existen» como *meras posibilidades*, y, bajo esa condición, quedan perfectamente distinguidas de todo *objeto* cuyo modo de ser (en contraposición al *ser-posible*) sea *real*. En tal sentido aquello que diferencia al *ser-posible* frente al *ser-real* es que mientras éste necesita poseer una *presencia real* para existir (la cual sólo pueden conferir los datos empíricos provenientes de la sensación o la percepción), aquél, por el contrario, no necesita o requiere semejante *presencia real* para «existir» [111].

Pero como meras *posibilidades* que son, las «condiciones de posibilidad» de la Experiencia (valga decir, esas «intuiciones vacías sin objeto»), se asemejan extraordinariamente en su modo de ser al de un ente imaginario (*ens imaginarium*), esto es, a un «Algo» (*ens*) que «existe», pero sin requerir la *presencia* de una *realidad* para atestiguar su entidad. De aquí la razón que Kant tiene para identificar la estructura ontológica de las formas *a priori* puras con la de semejantes entes imaginarios.

[111] Cfr. B 266.

Pero todo *ens imaginarium* —tal como su propio nombre lo indica— tiene su lugar de origen en la *Imaginación*. En tal sentido, el Espacio y el Tiempo, en su condición de tales, pareciera que también tuvieran su origen en semejante facultad [112]. Ahora bien, si se acepta esta tesis, acecha la grave tentación de tomar el hecho de tener aquellas formas puras su *origen* en la Imaginación como índice que permitiría una identificación del Espacio y del Tiempo con los *schemas*, que son los típicos productos de semejante facultad imagi-

[112] Esta afirmación no debe sorprender. Insinuada varias veces en la *K.d.r.V.* (cfr. A 118-120, B 151, B 741), es expuesta con toda claridad en la *Antropología*. En un texto que confirma plenamente la interpretación que se ha aportado del Espacio y del Tiempo como entidades que no requieren la presencia de lo real para existir, Kant escribe lo siguiente: «Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder *produktiv*, d.i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*) welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder *reproduktiv*, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt. — Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur erstern Darstellung; alle übrige setzen empirische Anschauung voraus, welche, wenn sie mit dem *Begriffe* vom Gegenstande verbunden und also empirisches Erkenntnis wird, *Erfahrung* heisst». (Ed. Cassirer, Band VIII, pág. 54). Semejante texto concuerda plenamente con otro de la *K.d.r.V.* que reza como sigue: «Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur *Sinnlichkeit*». B 151.

nativa. Pero ello, en verdad, representaría una grave confusión de incalculables consecuencias.

En tal sentido, para tratar de interpretar correctamente el auténtico pensamiento kantiano, debemos armarnos de las mayores precauciones. Si es cierto que, en cuanto intuiciones puras, o intuiciones vacías sin objeto, el Espacio y el Tiempo pueden ser retrotraídos a la facultad imaginativa, no es menos cierto que el propio Kant no cree poder restringir la total función de la Imaginación al papel del schematismo. Al lado de los auténticos *schemas*, Kant distingue como productos de la Imaginación las *imágenes puras*, y con precisa exactitud indica —haciendo una taxativa diferencia entre la *imagen* y el *schema*— que el Espacio y el Tiempo son *imágenes puras* [113].

Sin entrar a un minucioso análisis de las diferencias que median entre una *imagen pura* y un *schema* —cuestión que ha de ocuparnos largamente en el próximo parágrafo— indiquemos simplemente que la distinción dada por el propio Kant nos permite ahora comprender mejor la razón por la cual el Espacio y el Tiempo, como formas puras, son identificados con un *ens imaginarium*. Teniendo su origen en la *Imaginación*—en la cual, como *imágenes puras* que son, ellos aportan el *aspecto puro* de los *objetos*, sin ser, por

[113] «Das reine Bild aller Grössen (*quantorum*) vor dem äusseren Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine *Schema* der Grösse aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die *Zahl*, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefasst». B 182.

otra parte, ellos mismos, *objetos*— el Espacio y el Tiempo exhiben una textura similar a la de todo *ens imaginarium*, valga decir, «existen» sin requerir una *presencia-real* para ser lo que son: *meras posibilidades*. Ahora bien, en cuanto tales, el Espacio y el Tiempo acusan una carencia o privación de *realidad*. Por este hecho —por tener la textura de «Algo» que no existe *realmente* sino como una mera *posibilidad* a la cual deberían añadirse los datos empíricos para que existiera *realmente* como *objeto* de la Experiencia— las intuiciones vacías son identificadas con una forma de la Nada.

Pero todo *ens imaginarium* —a pesar de no existir realmente— es el producto de una *síntesis*. Si bien su existencia real no está dada, ni es cognoscible experimentalmente, su textura de «Algo» *ideal*, meramente *posible*, requiere una aclaración. Esto nos conduce directamente hacia el estudio de la constitución del *ens imaginarium* en cuanto tal. Identificados como han quedado el Espacio y el Tiempo con la textura ontológica de este *ens imaginarium* en cuanto *imágenes puras* que son, necesario es ahora que nuestra investigación se aplique a desentrañar la relación que media entre éstas y los schemas. Con ello nos acercaremos al estudio de la Temporalidad de la *Nada* en cuanto *ens imaginarium*.

§ 12

La Nada y la Imaginación

Es casi innecesario declarar que nuestra investigación se encuentra colocada ante un punto al que rodean dificultades de todo género. En efecto: hemos visto que la Nada, en cuanto «intuición vacía sin objeto» [114], es identificada por Kant con las formas puras de la Sensibilidad (el Espacio y el Tiempo puros), y, como tal, le adscribe a ella la textura de un *ens imaginarium.* En tal sentido, teniendo la Nada una textura similar a la del Espacio y el Tiempo, ella vendría a ser una *imagen pura.* Pero las *imágenes puras,* en razón de su origen, pertenecen a la *Imaginación.*

Mas, por otra parte, como es bien sabido, la Imaginación tiene como función primordial la del *schematismo.* Es más: el *schematismo,* en su aspecto esencial, es definido como una determinación del *Sentido interno* y éste es identificado con el *Tiempo.* Pareciera, pues, que el *Tiempo* (y por ende el *Espacio*) —en cuanto *imágenes puras*— fuesen ingredientes constitutivos del *schematismo.* La Nada, en cuanto *imagen pura,* debería tener por esto una especial relación con semejante *schematismo.* ¿Cuál puede ser ésta?

Que las *imágenes* —y de manera muy peculiar el Tiempo— tienen una indisoluble conexión con

[114] «Leere Anschauung ohne Gegenstand». B 348.

el *schematismo*, es algo fuera de toda duda [115]. Sin embargo, a pesar de esta indisoluble conexión, Kant mismo pareciera advertirnos los peligros de una posible confusión cuando taxativamente declara que un *schema* no puede ser identificado con una *imagen* [116], ni tan siquiera reducido a ella [117]. Ello nos indica claramente que debe existir una precisa diferencia entre una *imagen* y un *schema* y que si bien algunos términos (en especial el Tiempo) pueden verse aquejados de ciertas confusiones debido a esta circunstancia, es necesario que se precise con toda cautela su verdadera condición para evitar ambigüedades. A este respecto —y empeñados como estamos en determinar la verdadera textura de la Nada como *ens imaginarium*— nuestra investigación se ocupará de lo siguiente: a) de esclarecer la condición de *imágenes puras* que tienen el Espacio y el Tiempo (§ 12-A); b) de precisar la función del Tiempo —en cuanto *Sentido interno*— en su papel de *schema* (§ 12-B), y c) de establecer la función del Tiempo, en cuanto *schema*, en relación con la Nada como *imagen pura* (§ 12-C).

[115] «Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriff». B 180.

[116] «...so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden». B 179.

[117] «Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann». B 181.

§ 12-A

Tiempo y Espacio como imágenes puras

Las imágenes tienen su lugar de origen en la Imaginación: facultad que posee como rasgo esencial la capacidad de formar esa peculiar especie de representación mediante la cual, aun sin la presencia-real del objeto correspondiente a esa representación, en ésta se exhibe originariamente (exhibitio originaria) o se reproduce (exhibitio derivativa) el *aspecto* (species, aspectus) de aquel objeto. Difícil en sumo grado es, sin embargo, determinar en qué consiste ese *aspecto,* y, en tal forma, bajo la denominación de *imagen* se entienden y comprenden las más varias y aun contradictorias significaciones (copia, efigie, aparición, símil, sombra, fantasma, apariencia, simulacro, etcétera). Mas, dejando provisionalmente a un lado la cuestión relativa a si la Imaginación *produce* o simplemente *reproduce* en las imágenes los rasgos del objeto, es de observar que a ella —como facultad generatriz de las imágenes y sea cual fuere la modalidad o naturaleza del *aspecto*— es necesario adjudicarle una capacidad *formadora,* puesto que la imagen en cuanto tal posee en sí, como representación que es, la textura ontológica de un producto formado por la mente. En tal sentido, aquello que la Imaginación crea, forma, u origina —produciendo o re-produciendo— es algo que se hace presente en la representación (el *as-*

pecto) y mediante lo cual el objeto correspondiente a la imagen se hace visible. Ahora bien, este *aspecto* —valga decir, aquello bajo lo cual se hace presente o visible el objeto en su imagen— puede ser simplemente el *aspecto* que ofrece un ente en su presencia ante los ojos (imagen intuitiva de un objeto), puede ser un *aspecto* que reproduce los rasgos de algo que ya no está presente ante los ojos (imagen mnémica), o puede ser un *aspecto* que, incluso, preforme la presencia de un «objeto» creado por la propia imagen (imagen creadora).

Pero esta inicial manera que hemos usado para referirnos a las imágenes —y que no pasa de ser una tosca caracterización, sin más pretensiones que la de servir como vía introductoria— presenta ya un grave problema cuando tratamos de aplicarla a nuestro tema y de estudiar mediante su esquema la estructura del Espacio y del Tiempo como *imágenes*. En efecto, al hablar de las imágenes, nos hemos referido siempre y necesariamente a un *objeto*, como término correlativo de ellas. Una imagen, en tal sentido, parecería ser siempre la imagen «de» un objeto. Ahora bien, al decir anteriormente que el Espacio y el Tiempo son también *imágenes*, parecería que ellos tuvieran la consistencia de *objetos* sobre los cuales existiera la posibilidad de formar *imágenes* que vendrían a producir o reproducir sus rasgos en un *aspecto*. Pero si algo ha quedado firmemente establecido en el anterior parágrafo es la afirmación de que ni el Espacio ni el Tiempo son *objetos*. ¿Cómo, pues, existe la posibilidad de hablar de *imágenes* con respecto a ellos? ¿No hay en todo esto una lamentable confusión?

En tal sentido, para entender correctamente a Kant, debemos ante todo atenernos a sus propias palabras. Kant llama al Espacio y al Tiempo «*imágenes puras*» [118] y ya esto, de por sí, introduce una distinción que debemos respetar. En efecto, una *imagen pura* debe ser cuidadosamente distinguida de una *imagen empírica.* Una imagen empírica requiere, necesariamente, un objeto también empírico al que referirse. En tal sentido, la imagen (en su *aspecto*) lo que hace es copiar o reproducir la apariencia empírica del respectivo ente u objeto del cual ella es correlato. Una imagen pura, por el contrario, aun teniendo un necesario *aspecto,* no reproduce sino que pre-forma o diseña, como condición de posibilidad, ciertas reglas bajo las cuales se ordenan las apariencias empíricas de los posibles objetos a que se refiere. Su *aspecto,* antes que ser derivado de la apariencia empírica que otorga la presencia-real del objeto reproducido en la imagen, crea las condiciones bajo las cuales deben aparecer o exhibirse los objetos empíricos. En tal sentido, cuando Kant llama *imágenes puras* al Tiempo y al Espacio, con esto indica que son ellos los que diseñan u ordenan en una *imagen* (cuya estructura ontológica debemos estudiar más pormenorizadamente) el horizonte de presentación bajo el cual aparecen todos los posibles entes u objetos empíricos en tanto que espacialiformes o temporiformes. Tiempo y Espacio son *imágenes,* no porque ellos *reproduzcan* un *objeto,* sino porque *producen, crean*

[118] «Das reine Bild aller Grössen (*quantorum*) vor dem äusseren Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit». B 182.

o *preforman* las condiciones bajo las cuales se tienen que sintetizar las sensaciones y las percepciones al ser aprehendidas por el Sentido (intuición). Y llama *imágenes* al Tiempo y al Espacio porque ellos, en estricto sentido, ejercen esa peculiar función de la *imagen* que es otorgar un *aspecto* a todos los posibles entes que caen bajo su jurisdicción como intuiciones puras. En cuanto tales, en lugar de reproducir un *aspecto empírico,* ellos ofrecen el *aspecto puro* —la Forma pura— bajo la cual se ordenan y presentan los entes u objetos empíricos. Tiempo y Espacio no son, por esto, *objetos,* sino rigurosas *condiciones de posibilidad* de los *objetos.* Si en cuanto *imágenes* son imágenes «de» objetos, el nexo que se expresa en este «de» no es el de una *exhibitio derivativa,* sino, por el contrario, el de una *exhibitio originaria.*

Mas, para entender concretamente lo que así queda expuesto sólo de manera abstracta y general, es necesario acudir al propio Kant y esbozar —aunque sea en apretado escorzo— la función que él le asigna a la *Imaginación* dentro del proceso total de la Experiencia. Mediante ello, al precisarse su función sintética en relación con las otras facultades (Entendimiento y Sentido), se destacará con mayor nitidez no sólo la textura del Tiempo y del Espacio en cuanto *imágenes,* sino, a la vez, la función conectiva e intermediante que ella ejerce en la elaboración total del conocimiento. Por lo demás, es de todo punto necesario avanzar en tal sentido si queremos preparar el terreno que nos permita discernir más claramente el papel de los *schemas* en ese Todo funcional que es la *Experiencia.*

En el capítulo referente a la *Deducción de los Conceptos puros del Entendimiento* —que es el sitio nuclear de la *Crítica* en el cual se precisa con mayor rigor y nitidez la compleja urdimbre del proceso cognoscitivo— Kant le asigna a este proceso tres grandes momentos *sintéticos*, que distingue con las denominaciones de *Síntesis de la Aprehensión*, de la *Reproducción* y de la *Recognición*. Cada una de estas *síntesis* es adscrita —en un afán sistemático y con el objeto de hacer más clara su inicial comprensión— a una fuente cognoscitiva diferente (al Sentido, a la Imaginación y a la Apercepción respectivamente), aunque al final, cuando el conocimiento se concibe como un Todo indiscernible, aquellas tres fuentes subjetivas se ven indisolublemente confundidas y entrelazadas en una actividad única. A tal respecto, si bien la *Síntesis de la Aprehensión* tiene su comienzo en el Sentido (Sinn), no obstante la función sintética de la Imaginación entra a formar parte de ella como un ingrediente indiscernible. En efecto —tal como lo explica Kant— si bien lo primero que se nos da del fenómeno es una percepción de las diversas sensaciones, y por consiguiente este primer encuentro haría que sólo existieran en el espíritu (Gemüt) «diferentes percepciones diseminadas y aisladas»... «es necesaria una unión (Verbindung) de las mismas, que no puede efectuar el Sentido mismo», por lo cual —según concluye— es indispensable que haya en nosotros «una facultad activa de la síntesis de este múltiple, a la cual llamamos Imaginación, y cuya acción, efectuada inmediatamente en las percep-

ciones, llamo Aprehensión» [119]. En tal forma, la Imaginación, como facultad sintetizadora, interviene sobre el Sentido y confluye activamente en la Síntesis de la Aprehensión. El producto de ello —al reunir la Imaginación lo múltiple del Sentido en una primigenia unidad sintética— es la *imagen.* Reunir y sintetizar lo múltiple no quiere decir, en tal forma, reproducirlo, sino justamente conferirle el *aspecto* bajo el cual aquel múltiple dato sensorial ingresa como elemento material en el proceso cognoscitivo. Por ello dice Kant: «La Imaginación debe poner en una *imagen* lo múltiple de la Intuición; es, pues, necesario que anticipadamente someta a su actividad las impresiones, es decir, que las aprehenda» [120].

Claro es —y Kant tenía perfecta conciencia de esta circunstancia— que, en un primer momento, semejante acción de la Imaginación sobre el Sentido podría parecer extraña. Sin embargo, ello obedece, en parte, a que la Imaginación es considerada por algunos sólo como una facultad *reproductora,* y, en parte también, a que se le asigna

[119] «Weil aber jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne». A 120.

[120] «Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein *Bild* bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren». A 120.

al Sentido una función activa y espontánea que, en verdad, no posee. El Sentido, en general, es sólo la capacidad de recibir las impresiones, para cuya organización se requiere —como queda dicho— la *síntesis* operada por la Imaginación. Pero, a la vez, semejante *síntesis* no puede ser identificada con la mera *reproducción de las imágenes* verificada por la *asociación* de ellas —si se entiende que semejante *asociación* se realiza en base de un fundamento meramente subjetivo y por ende empírico— puesto que «entonces sería algo completamente fortuito que los fenómenos se acomodaran a la composición del conocimiento humano» [121] y podría haber una multitud de percepciones y, por ende, múltiples conciencias empíricas separadas «que no pertenecerían a la conciencia una de mí mismo» [122], lo cual, como es evidente y se trasluce en el fenómeno total del conocimiento humano, es imposible. Por ello, a la base de la mera *asociación* que regula la *Imaginación reproductora,* es necesario suponer un *principio objetivo* («llamo a este principio objetivo de toda asociación de los fenómenos la *afinidad* de los mismos»), [123], que por una parte viene posibilitado por la unidad de la Apercepción [124] y que, por otra, es el producto de una síntesis previamente operada por la *Imaginación productiva* [125]. «La unidad objetiva de todas las con-

[121] A 121.
[122] A 122.
[123] «Diesen objektiven Grund aller Assoziation der Erscheinungen nenne ich die *Affinität* derselben». A 122.
[124] Cfr. A 122.
[125] A 118, A 123.

ciencias (empíricas) en una conciencia (la de la Apercepción originaria) —concluye Kant— es, pues, la condición necesaria de toda percepción posible y la afinidad de todos los fenómenos (próxima o lejana) es una necesaria consecuencia de una síntesis en la Imaginación, que se halla fundada *a priori* en reglas» [126]. «Es, pues, *también* la Imaginación una facultad de una síntesis *a priori*, por lo cual le damos el nombre de *Imaginación productiva* y en tanto que, por relación a lo que en el fenómeno hay de diverso no tiene otro fin que la unidad necesaria de la síntesis de los mismos, puede llamarse (a esta síntesis) la función trascendental de la Imaginación» [127]. Como la unidad originaria de la Apercepción sirve como fundamento a la posibilidad de todo conocimiento —y esta *unidad aperceptiva* supone o incluye la función trascendental de la Imagición [128]— «la unidad trascendental de la síntesis

[126] «Die objektive Einheit alles (empirischen) Bewusstseins in einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperzeption) ist also die notwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die *a priori* auf Regeln gegründet ist». A 123.

[127] «Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der produktiven Einbildungskraft geben, und, sofern sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die notwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transzendentale Funktion der Einbildungskraft gennant werden». A 123.

[128] A 118. Excusará el lector que no entremos en los detalles referentes a este importantísimo punto, lo cual

de la Imaginación es la *Forma pura* de todo conocimiento posible por medio de la cual deben ser representados *a priori* todos los objetos de la Experiencia posible» [129]. Esta *Forma pura* —que a la manera de una unidad sintética es el producto peculiar y directo de la función imaginativa— es la *imagen*. A través de ella se confiere un *aspecto puro* a «todos los objetos de la Experiencia posible», en tanto que ellos son aprehendidos y asimilados en el proceso cognoscitivo. El Espacio y el Tiempo —como Formas puras, valga decir, como *imágenes puras*— son los que ejercen semejante función y es a través de ella —gracias a su doble naturaleza *sintética* y *expositiva*— que se tiende un nexo entre el Entendimiento y la Sensibilidad. La Imaginación no sólo se acredita así como una cualquiera entre las facultades cognoscitivas, sino que pone de relieve una fun-

haría necesaria una digresión muy pronunciada en relación con nuestro tema. Es, en verdad, sumamente difícil (por no decir imposible) exponer el pensamiento de Kant (tanto más en este aspecto), sin traer a colación multitud de cuestiones, sumamente importantes, y en ausencia de las cuales sus ideas parecen afectadas de confusión y oscuridad. No obstante, aun corriendo este riesgo, no queda otra recurso (so pena de hacer la exposición sumamente larga) que intentar su mero señalamiento y confiar en que el lector podrá subsanar las fallas mediante el estudio pormenorizado de los problemas indicados. A este fin, además del texto señalado, cfr. A 124, A 125; B 151, B 152

[129] «...so ist die transzendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntnis, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung *a priori* vorgestellt werden müssen». A 118.

damental preeminencia entre todas ellas. De aquí el rango extraordinario que le adscribe Kant: «Tenemos, pues, en nosotros una Imaginación pura —escribe textualmente— como una facultad fundamental del alma humana, en la cual se basa todo conocimiento *a priori*. Mediante ella unimos lo diverso de la intuición, por una parte, con la condición de la unidad necesaria de la Apercepción pura, por la otra. Ambos términos extremos, es decir, la Sensibilidad y el Entendimiento, deben conexionarse necesariamente mediante esta función trascendental de la Imaginación, pues si así no fuese habría en verdad fenómenos, pero no objetos del conocimiento empírico, ni, por consiguiente, se daría Experiencia alguna» [130].

§ 12-B

El Tiempo como schema

Pero al adscribirle a la Imaginación pura esa jerarquía fundamental entre las facultades del alma humana y al destacar la función que ejercen

[130] «Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis *a priori* zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhangen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden». A 124.

las *imágenes puras* en la elaboración del proceso cognoscitivo, nos acechan dos graves peligros. Uno de ellos radica en la tentación de confundir esas *imágenes puras* con los *schemas* —ya que la función intermediante que hemos visto desarrollarse en la Imaginación es muy parecida a la que Kant le asigna específicamente a los *schemas* [131]— y otro es el de no discernir, dentro del schematismo, la función preeminente que tiene el Tiempo. En efecto, si nos atuviéramos a lo dicho hasta ahora, el Espacio y el Tiempo, como *imágenes puras,* parecerían tener una función paralela.

De aquí que, si queremos exponer con toda precisión el pensamiento de Kant, tengamos necesidad de aclarar la función de los *schemas* frente a las *imágenes* y, al par de esto, destacar la razón por la cual el Tiempo (y no el Espacio) es la raíz del schematismo.

El máximo y fundamental problema de la *Crítica de la Razón pura* —en tanto ella intenta explicar el factum del conocimiento humano— radica en esclarecer la posibilidad de aplicar las categorías a los fenómenos. Es justamente ese problema el que ocupa por entero la atención de Kant al abordar el capítulo referente al *schematismo.*

La posible aplicación de las categorías a los fenómenos —dada la manifiesta heterogeneidad reinante entre ambas instancias— implica el hallazgo de un «tercer término» que haga las veces de mediador entre ellas. Para cumplir a cabalidad sus funciones, semejante término requeriría ser,

[131] Cfr. B 176 y sgs.

por una parte, una representación de naturaleza *intelectual* (como las categorías), mas por otra capaz de participar de la índole *sensible* (propia de los fenómenos). Tal sería, a juicio de Kant, el *schema trascendental* [132]. Mediante él —dicho a *grosso modo*— se lograría *sensibilizar* al concepto, e *intelectualizar* la intuición. Lo primero se obtendría otorgando un *aspecto sensible* al concepto, mientras que lo segundo se lograría al conferirle *generalidad* (Allgemeinheit) a la textura *individual* que parecería tener toda representación sensible. «Lo que yo llamo *schema* de un concepto es la representación de un procedimiento general de la Imaginación que sirve para dar su imagen a ese concepto» [133]. O —como también dice refiriéndose a la segunda función— el *schema* es «una regla de determinación de nuestra intuición, de acuerdo con cierto concepto general» [134]. En tal forma, «los schemas de los conceptos puros del Entendimiento son las verdaderas y únicas condiciones por las que ellos pueden po-

[132] «Nun ist klar, dass ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Ein solche ist das *transzendentale Schema*». B 177.

[133] «Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe». B 179- B 180.

[134] «...als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe». B 180.

nerse en relación con los objetos y tener una *significación*» [135].

Pero justamente esta doble función asignada a los *schemas* —la de *sensibilizar* los conceptos y la de conferir una *generalidad* a las representaciones sensibles— plantea el problema crucial que nos ocupa. ¿Pues no es justamente una función semejante la que cumplen las imágenes? En efecto, según hemos visto, las imágenes (y entre ellas, incluso, las *imágenes puras*) son un producto mediante el cual la Sensibilidad, al reunir sintéticamente lo múltiple del Sentido, otorga la posibilidad de ofrecer un *aspecto puro* a los conceptos, a la vez que, por ser el Espacio y el Tiempo intuiciones a priori, parecerían ellas ofrecer la *generalidad* buscada.

Planteada la cuestión en semejantes términos —y ellos son, en verdad, los que deben prevalecer al abordar un problema tan crucial de la *Crítica* como es el del *schematismo*— nada fácil resulta, sin una extensa dilucidación [136], hallar y exponer los criterios precisos que permitan arrojar claridad sobre los finísimos matices que habrían de tenerse en cuenta para obtener las deseadas dife-

[135] «Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen...». B 185.

[136] Hemos tenido la oportunidad de abordar extensamente el problema del *schematismo trascendental* en varios cursos dictados en la Universidad Central de Venezuela durante los años 1953 a 1955. Quizá en otra ocasión podamos publicar los resultados allí alcanzados, que vendrían a iluminar grandemente lo que aquí apenas puede quedar esbozado.

rencias entre una *imagen* y un *schema*. Sin embargo, aunque la exposición se resienta por su generalidad, no hay otra alternativa sino la de abordar en tal forma la cuestión, tratando de señalar lo fundamental del caso.

La *imagen*, ciertamente, proporciona un *aspecto sensible*. Mas este mero *aspecto*, considerado en sí mismo dentro del proceso cognoscitivo, no constituye por sí solo un *conocimiento* en cuanto tal del *objeto*. Tiempo y Espacio, como Formas puras, lo que hacen es reunir sintéticamente —incardinándolos en una textura temporiforme y espacialiforme— los múltiples datos que se reciben a través de los sentidos. Mediante esta función del Espacio y del Tiempo, los datos sensoriales quedan organizados en un nexo de *yuxtaposición exterior* y sometidos, en última instancia, a una relación de *sucesividad*, bajo la cual —como veremos— queda incluso refundida finalmente la mera *yuxtaposición exterior* que proviene de la ordenación espacial. Pero este *aspecto puro* de los fenómenos —el *aspecto de pura sucesividad* bajo el cual deben incardinarse todos los datos sensoriales al ser recibidos y aprehendidos por el sujeto cognoscente— no constituye por sí solo un *conocimiento*, como se pone de relieve cuando analizamos con mayor detenimiento lo que ello implica.

En efecto, la aprehensión subjetiva y empírica de los fenómenos es siempre *sucesiva*, esto es, para aprehender un fenómeno debo yo, obligatoriamente, recorrer y enlazar sucesivamente sus partes, lo cual ocurre en el Tiempo. Ahora bien, esta mera *sucesión* que es esencial a mi aprehen-

sión del fenómeno, no es capaz (debido a dos razones básicas) de representar por sí sola ningún objeto determinado, ni de servir, por ende, como índice de un auténtico conocimiento de él. En efecto, siendo esta *sucesión* común e idéntica en todo proceso aprehensivo, mediante ella (como pura *sucesión*) sería imposible distinguir un proceso de otro, y todos los fenómenos, en cuanto meramente *sucesivos*, serían idénticos entre sí [137]. Pero, además, en tanto que la *sucesión* es un nexo meramente *subjetivo*, no hay nada que la determine de tal modo que haga de ella —en relación a un fenómeno determinado— un nexo verdaderamente *objetivo*. «No diré entonces —expresa Kant, en tal sentido— que dos estados se siguen en el fenómeno, sino solamente que una aprehensión sigue a otra, lo que es meramente *subjetivo* y no determina ningún objeto, y no puede equivaler al conocimiento de un objeto (ni aún en el fenómeno)» [138].

Pero lo cierto es que en la Experiencia— en tanto realizo el conocimiento de un objeto— sucede algo diferente a esto. En efecto, yo observo que las percepciones que tengo de las cosas, y

[137] «In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hiedurch wird nun gar kein Objekt vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom anderen unterschieden wird». B 243.

[138] «Ich werde also nicht sagen: dass in der Erscheinung zwei Zustände aufeinander folgen; sondern nur: dass eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloss etwas *Subjektives* ist, und kein Objekt bestimmt, mithin gar nicht vor Erkenntnis irgendeines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann». B 240.

por ende los estados del fenómeno, se reúnen siempre siguiendo al parecer un nexo objetivo y excluyendo el juego del capricho subjetivo. Ahora bien, esto es posible —y así lo revela un examen trascendental— sólo en razón de que la aprehensión, en cada caso particular, está sometida a una *regla* que hace absolutamente necesario que su operación o síntesis se efectúe de manera tal que diseñe un enlace objetivo al recibir el múltiple de los datos sensoriales. Mas no pudiendo provenir semejante regla de síntesis ni de los sentidos ni de la propia intuición, necesario es concluir que ella debe originarse de una facultad sintética del Entendimiento, realizada a través de la Imaginación, que determina al Sentido interno en referencia a las relaciones del Tiempo [139]. Sobre los datos de la imagen pura revestidos de una mera sucesividad, recae así el proceso posterior de una síntesis que organiza esta pura sucesividad en unidades diseñadas de acuerdo con las *reglas* de los conceptos. Tales organizaciones sintéticas de la pura sucesividad (aspecto puro) de acuerdo a los conceptos del Entendimiento, son los *schemas*. «Los schemas son —dice Kant— nada más que *determinaciones a priori del Tiempo* según reglas y que, de acuerdo al orden de las categorías, se refieren a la *serie del Tiempo*, al *contenido del Tiempo*, al *orden del Tiempo* y finalmente al *conjunto del*

[139] «Nun ist die Verknüpfung kein Werk des blossen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt». B 233.

Tiempo en relación a todos los posibles objetos» [140].

Gracias a esta función del Entendimiento, que reúne los datos sensibles con las categorías, el schematismo cumple su misión específica en la aplicación de aquéllas a los fenómenos. Puesto que, en efecto, una «*determinación trascendental del Tiempo*» es por una parte semejante a la categoría en tanto es *general*, ya que descansa en una *regla a priori* que diseña la síntesis temporal, y, por otra, es homogénea al fenómeno, en cuanto el Tiempo está comprendido en todas las representaciones empíricas de tales fenómenos [141]. Frente a toda posible *imagen* (sea ya empírica o pura) —que en su concreción queda restringida a un ámbito de aplicación individual— el *schema* es más bien un *procedimiento general* que, de acuerdo con la *regla* suministrada por el Entendimiento, sirve para determinar nuestra intuición conforme a cierto concepto general [142]. En tal sentido, a la base de los *conceptos*, cuando ellos se aplican a los fenómenos, no hay *imágenes* sino *schemas*, y es mediante estos últimos —en tanto regulan el diseño concreto de cada *imagen*— que se proporcionan éstas a los *conceptos*. «Así, cuando yo coloco cinco puntos seguidos ..... es ésta una imagen del número cinco. Por el contrario, cuan-

[140] «Die Schemate sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die *Zeitreihe*, den *Zeitinhalt*, die *Zeitordnung*, endlich den *Zeitinbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände». B 184-B 185.

[141] B 177, B 178.

[142] B 180.

do sólo pienso un número en general, que puede ser cinco o cien, este pensamiento es más bien la representación de un método, que sirve para representar en úna imagen una cantidad (v. gr., mil) conforme a cierto concepto, y no la imagen misma, la cual me sería difícil abarcar con la vista y comparar con el concepto» [143]. Esta representación de un procedimiento general, valga decir, de un *método* —que como tal se basa en un principio (el que suministran los conceptos)— mediante el cual se establece el diseño del Sentido interno (Tiempo) en la constitución del *aspecto puro* inherente a toda *imagen,* es lo que Kant llama el *schematismo* de los conceptos puros del Entendimiento. Como él se opera en la Imaginación —en tanto que facultad intermediante— es «un producto trascendental de la Imaginación que consiste en determinar el Sentido interno en general, según las condiciones de su forma (el Tiempo), en relación a todas las representaciones, en cuanto deben unirse a priori en un concepto conforme a la unidad de la Apercepción» [144].

[143] «So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ...ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können». B 179.

[144] «...und ist ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese

Pero desde la propia perspectiva lograda, se destaca ya claramente la preeminente función que tiene el *Tiempo* en relación con el *schematismo.* En efecto, aunque el Espacio y el Tiempo son fuentes intuitivas igualmente originarias y ambos tienen una función diferente en cuanto Formas de la intuición externa e interna, es indudable que toda *imagen,* en tanto es *representación* de nuestro espíritu y por ende como modificación del *Sentido interno,* queda sometida al Tiempo. Todo *aspecto puro* (refiérase o no a fenómenos externos) debe ser reducido, por esto, a una *relación temporal.* Si bien el Espacio es la Forma pura de todos los fenómenos exteriores, al tener las representaciones que ordenarse en el *Sentido interno,* este factum determina que *eo ipso* el Tiempo adquiera la preeminente función de ser «*la condición formal a priori de todos los fenómenos en general*» [145] y por ende desempeña, en

der Einheit der Apperzeption gemäss a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten». B 181.

(En rigor, debe señalarse que la presente determinación la utiliza Kant para referirse al *schema* de un concepto puro del Entendimiento. Si nosotros la aplicamos al *schematismo* es en razón de que en el presente contexto se trata de la función o producto de ese *schema,* es decir, justamente del *schematismo.*)

[145] «Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt». B 50.

Es de notar que no por ello el Espacio pierde su significación y su inajenable función. Al contrario, como bien lo dice Kant, por cuanto el Tiempo «no puede ser determinación alguna de los fenómenos externos», ya que no pertenece ni a la figura, ni a la situación, etcétera (*K.d.r.V.,* loc cit.), sólo es posible que nos «representemos» exteriormente al Tiempo mediante el concurso del Espacio. Ya por esto se nota que la función explícita

cuanto tal, un papel de fundamental y singular importancia en la elaboración del proceso cognoscitivo. Sobre sus contenidos —valga decir, sobre los datos de la *imagen pura* revestidos de una pura *sucesividad*— es sobre los que debe recaer el proceso posterior de la síntesis ejercida por el Entendimiento y mediante la cual se ordena el diseño de este múltiple temporal a través de los *schemas*. Estos *schemas* no son otra cosa —como hemos señalado y repetido— que determinaciones del Sentido interno en general, mediante las cuales los elementos temporales, de acuerdo con el correspondiente *concepto* que modula la síntesis, adquieren en cada caso una di-

de cada una de las fuentes intuitivas es indispensable.

Mas, a tal respecto, cabe formular un problema. En efecto, al representarnos, vgr., por una línea al Tiempo (representación *espacial* del Tiempo), esta línea (a su vez), para ser aprehendida como representación nuestra (imagen temporal), tiene que ser reducida necesariamente al Tiempo (representación *temporal* del Espacio).

Resulta así que los datos originarios del Tiempo sufren un doble proceso: siendo en principio temporales, se espacializan, y luego este múltiple espacial se temporaliza nuevamente. La posibilidad de aprehender directamente el Tiempo y de expresar estos datos originarios sin el concurso de una representación espacial (nuevamente temporalizada) es lo que han intentado Bergson, Husserl y Heidegger.

No es cuestión de preguntar aquí si ello es posible —o si es legítimo—, sino, más bien, si el problema general admite el sostén que le otorgan los supuestos kantianos. A tal respecto, no sólo cabe cuestionar los supuestos inherentes al *Tiempo ontológico*, sino, aún más radicalmente, al *Tiempo no-ontológico* (Temporalidad de la Nada). Es justamente lo que nos hemos propuesto acometer a lo largo de este trabajo.

versa organización en su función constituyente de los fenómenos («*aspecto puro*» o «*temporalidad*» de los mismos).

Sin entrar en otros detalles —cuyo estudio haría extremadamente largo este punto— ya con lo dicho quedan perfectamente perfiladas las cuestiones que nos interesaba destacar en referencia a nuestro tema. Con toda claridad se ve ahora no sólo la específica función de los *schemas* en relación con las *imágenes,* sino también la preeminente jerarquía que desempeña el Tiempo en todo ello. Como *Sentido interno* —valga decir, como aquello en lo que se incardina y refunde el *aspecto puro* de todos los fenómenos en general— el Tiempo es la *Forma pura* (imagen pura) de todos los posibles objetos. En tanto que la *Nada* —como *ens imaginarium*— ha sido identificada con la textura de una intuición vacía (Forma pura) [146], *eo ipso* ella tendría una estructura similar a la de esta *imagen pura.* O dicho con más rigor: ella debería poseer una textura semejante a la de esa pura multiplicidad de datos temporales meramente *sucesivos* que constituyen el tejido del Sentido interno en cuanto Temporalidad pura.

Pero esta formulación, como es fácil de ver en seguida, ofrece una peligrosa ambigüedad. Pues, así descrita, la *Nada* sería también el *aspecto puro* de todo posible ente *real.* Es necesario entonces que si el *ens imaginarium* quiere considerarse una auténtica *Nada,* la pura sucesividad del Tiempo sea determinada por un *concepto* cuyo

[146] B 347.

schema —a todas luces— no puede ser idéntico al que entra en juego y determina al Tiempo cuando éste interviene en la conformación de los entes reales existentes. Es por tanto necesario esclarecer la función que debe asignársele al *schematismo,* y por ende al Tiempo, en relación con la *Nada* como *imagen pura.*

§ 12-C

El schematismo de la Nada como imagen pura

El procedimiento general de suministrarle a un concepto su correspondiente imagen —de acuerdo con la *regla* que proporciona ese concepto— es a lo que Kant llama su *schematismo.* El *schema* obra sobre la multiplicidad de datos sensibles temporales y efectúa el enlace de ellos conforme al dictado de aquella *regla,* diseñando así el correspondiente *aspecto temporal puro* que, en cuanto tal, exhibe la imagen del fenómeno. Aplicado este procedimiento a las *categorías de relación* (que son las que corresponde tratar según el orden general en que se estudia la noción de la Nada en la tabla kantiana), nuestro propósito no puede ser otro sino indagar cómo tales categorías regulan el diseño del Tiempo en su *orden* (Zeitordnung), imponiendo en él una «determinación trascendental» mediante la cual se organiza su *aspecto puro* en tal sentido. Pero, en contraposición a lo que puede ser el *schematismo* de las *categorías de relación* referido a los

entes reales —valga decir, en su *uso ontológico*— esas categorías deben ser estudiadas o consideradas en referencia a la *Nada* en cuanto *ens imaginarium,* puesto que, como se desprende de la propia definición de éste, su estructura es la de un «Algo» (Etwas) aunque carente de *substancia* [147]. En tal sentido, acusándose esta carencia de *substancia* en el *ens imaginarium,* el estudio de su *schematismo* implica el esclarecimiento de la posible conexión que guarden las *categorías de relación* con el diseño de su correspondiente *aspecto puro.* Constituyendo semejante *aspecto puro* la textura temporiforme de la Nada en cuanto *imagen,* debemos indagar cuál puede ser la estructura de semejante Temporalidad en la que prevalece la falta o carencia de la determinación que ejerce la *substancia.*

Mas, para entender mejor lo que ello significa, debemos contrastar semejante situación con la que se presenta cuando las *categorías de relación* intervienen en el diseño del *aspecto puro* que exhiben los objetos en tanto que *reales* e imponen en ellos el correspondiente orden temporal. Comprendiendo a fondo esto, lo que sea la función *no-ontológica* del Entendimiento y el diseño de la respectiva Temporalidad de la Nada, se verán grandemente esclarecidos desde semejante perspectiva.

La función específica de las *categorías de relación* —así como la de los *Principios* (Grundsätze) que regulan su uso objetivo (*Analogías de la Experiencia*)— radica en que ella no está dirigida a

[147] B 347.

determinar los aspectos de la síntesis empírica mediante la cual se constituyen los fenómenos, sino más bien la *existencia* (Dasein) de ellos y su *relación* entre sí con respecto a esta existencia [148]. En tal sentido, la función de tales categorías y Principios no es *constitutiva,* sino meramente *regulativa* [149]. Aquello que regulan son las *relaciones temporales* de los fenómenos, según las cuales la *existencia* de ellos puede ser determinada en referencia a la unidad de todo Tiempo. De tal suerte, las categorías de relación determinan el *orden temporal* en referencia a la existencia de los fenómenos y expresan —a través de los Principios y del correspondiente schematismo— los modos que en su *aspecto puro* puede exhibir el Tiempo en lo que se refiere a su *orden* y, por ende, al *orden temporal* en que están insertos los fenómenos mismos dentro del contexto general de la Experiencia. Tales modos del orden temporal son los de *Permanencia* (Beharrlichkeit), *Sucesión* (Folge) y *Simultaneidad* (Zugleichsein) [150]. Las categorías regulan esos modos del orden temporal y expresión de ellos la dan los correspondientes *schemas,* según los cuales el *aspecto puro* de la imagen temporal queda, en cada caso, diseñado de acuerdo a la *regla* del correspondiente

[148] «Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, dass sie nicht die Erscheinungen, und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloss das *Dasein,* und ihr *Verhältnis* untereinander in Ansehung dieses ihres Daseins, erwägen». B 220.

[149] «...und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht *konstitutiv,* sondern bloss *regulativ* gelten". B 223.

[150] B 219.

concepto. Así, v. gr., el *schema* de la *substancia* lo es la *permanencia*, el de la *causa* la *sucesión*, y el de la *reciprocidad* la *simultaneidad* [151]. Tales *schemas* expresan la relación temporal en que transcurren los fenómenos y los modos de comportarse entre sí con respecto a su existencia. Que un fenómeno sea una substancia quiere decir, según esto, que su existencia exhibe cierta *permanencia* en el Tiempo (lo que la diferencia de una *existencia-accidental*, que es *cambiante*); que un fenómeno sea *causa* con respecto a otro, quiere decir que él *lo precede* en el orden del Tiempo como su antecedente; y que un fenómeno esté en *comunidad* con respecto a otro, quiere decir que su existencia se encuentra en una relación de recíproca dependencia causal con él, esto es, que son *simultáneos* entre sí.

Ahora bien, de lo que sea el Tiempo en sí mismo —de su consistencia en sí— no podemos saber nada, ya que él (como lo expresa Kant) no subsiste por sí mismo, ni pertenece a las cosas en sí [152]. Por lo demás, no siendo *objeto* —sino condición de posibilidad de los propios *objetos*— el Tiempo no puede ser percibido por sí mismo [153]. El Tiempo se da, y de él somos capaces de tener una representación, sólo en tanto es con-

[151] B 183, B 184.

[152] «Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert». B 49.

[153] «Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden». B 225; cfr. también B 219 y B 226.

dición subjetiva bajo la cual son posibles en nosotros las intuiciones [154]. Pero como Forma a priori de todos los fenómenos —valga decir, como Sentido interno— el Tiempo, en tanto mediante él aprehendemos todos los fenómenos, es sólo una sucesión pura de *ahoras* consecutivos.

Pero recurriendo a esta pura *sucesión de ahoras,* esto es, en base del puro Tiempo por sí mismo, jamás alcanzaríamos a fijar en la existencia de los fenómenos esos *modos* —el de la permanencia, sucesión y simultaneidad— que nos permiten objetivar esa existencia como una *substancia,* como una *causa* en relación con su *efecto,* o como sometida a un orden de *interdependencia* causal. En tal sentido, para que esto ocurra —como de hecho acontece en la Experiencia— es necesaria la acción reguladora del Entendimiento (valga decir, de las categorías, a través de los schemas) sobre esa Forma pura que es el Tiempo.

En efecto, sobre la pura sucesión de *ahoras consecutivos* que otorga el acto aprehensivo, la categoría de *substancia* ejecuta su acción sintética al organizar aquella pura sucesión como algo *permanente* y *constante* a través de todo posible *cambio.* De tal manera, la substancia de los fenómenos —valga decir, el substrato que permite identificarlos a pesar de todo posible *cambio* en sus accidentes y mediante el cual, además, es posible constatar ese *cambio*— es aquello a lo que corresponde su *permanencia* en el Tiempo.

[154] Esta representación del Tiempo es absolutamente necesaria, ya que, sin ella, no habría posibilidad de fijar los principios apodícticos, las relaciones y los axiomas que lo regulan.

«Nuestra *aprehensión* de lo múltiple del fenómeno —escribe Kant al respecto— es siempre *sucesiva* y, por consiguiente, siempre *cambiante*. Es, pues, imposible que podamos nunca determinar por este solo medio si aquella multiplicidad, como objeto de la experiencia, es *simultánea* o *sucesiva*, donde no haya en ella algo por fundamento que sea siempre, es decir, algo *constante* y *permanente*, con respecto a lo cual todo *cambio* y toda *simultaneidad* no son más que maneras (modos del Tiempo) de cómo lo permanente existe» [155]. En tal sentido, todos los fenómenos contienen algo de *permanente* —valga decir, la *substancia*— en base de lo cual, como substrato idéntico, es posible representarnos en ellos el proceso del cambio. «Eso permanente, en lo cual únicamente pueden ser determinadas todas las relaciones temporales de los fenómenos, es por consiguiente la substancia del fenómeno, esto es, lo real del mismo, que como substrato de todo cambio permanece siempre el mismo» [156]. La *permanencia*

[155] «Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei, oder nacheinander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was *jederzeit ist*, d.i. etwas *Bleibendes* und *Beharrliches*, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existiert». B 225, B 226.

[156] «Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d.i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt». B 225.

es, de tal suerte, el *schema* de la *substancia* en los fenómenos; esto es: una determinación trascendental de su estructura temporal mediante la cual su *aspecto puro* es representado como un substrato constante en medio del cambio. «Lo permanente —dice Kant— es, pues, en los fenómenos el objeto mismo, esto es, la substancia (phaenomenon); todo lo que cambia o puede cambiar pertenece sólo al modo como esta substancia o substancias existen, por consiguiente a sus determinaciones» [157]. Lo permanente —la substancia— es así «la identidad del substratum, en el cual únicamente encuentra todo cambio su completa unidad» [158]. Como representación del aspecto temporal puro del fenómeno —valga decir, de su imagen— el *schema* de la substancia es aquel que organiza los múltiples datos de la sucesividad en un substrato que permanece y no cambia, que es fijo, constante e inmutable, en medio del cambiante transcurrir en que se desarrolla la aprehensión del fenómeno («existencia siempre subsistente del sujeto propio de los fenómenos») [159]. En tal sentido, en tanto *permanente* —valga decir, en tanto determinado trascendentalmente por la categoría de *substancia*

[157] «Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen». B 227.

[158] «...nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat». B 229.

[159] «...oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen». B 228.

como substrato o aspecto puro subsistente— al Tiempo corresponde en los fenómenos «lo inmutable en la existencia, es decir, la substancia» [160]. La *substancia* es así la determinación ontológica de la permanencia en los fenómenos; la *permanencia* es el sentido temporal (*schema*) de aquella substancia como determinación de los fenómenos en tanto que representaciones del Sentido interno.

Pero si en tal forma queda esclarecida la función de la categoría de substancia en la determinación del Tiempo como constituyente de los entes reales, justo es recordar que nuestro interés apunta más bien a la elucidación del schematismo trascendental de las categorías cuando éste es referido a la Nada en tanto que *ens imaginarium*. A tal respecto cabe hacer notar que semejante *ens imaginarium* es definido por el propio Kant como «*la mera forma de la intuición, sin substancia*» [161]. ¿Qué está diciendo ello?

Ante todo hay que fijar un hecho expresado por la propia definición. En efecto, nos encontramos aquí frente a una estructura en la cual parece quedar excluida la función organizadora de la categoría de substancia y, por ende, la de su correspondiente schematismo. Al no realizarse semejante función y al carecer por tanto el *aspecto puro* del Tiempo de su acción sintética y diseñadora, justo es que él exhiba solamente aquello

[160] «Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz». B 183.

[161] «Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz...". B 347.

que le es propio, valga decir, una mera y formal *sucesividad*. En tal sentido, como *pura sucesividad*, el Tiempo mismo es sólo una sucesión de *ahoras* que, por carecer de toda determinación (tanto empírica como trascendental) resultan *idénticos* entre sí en lo que se refiere a su pura estructura temporal. Como *pura sucesividad de ahoras idénticos*, el Tiempo es siempre *ahora* y muestra así una constancia de sí mismo a través de su ininterrumpida identidad. Visto desde el *ahora* —siendo siempre *ahora*— el Tiempo parecería no transcurrir, ser inmutable y, por tanto, constante *ahora* [162].

En la pura sucesividad de sus *ahoras* siempre idénticos —como pura Forma carente de todo contenido y exento de determinación categorial— el Tiempo (este «aspecto puro» que debemos imaginar sin la correspondiente organización que sobre sí ejerce la categoría de *substancia* cuando él se refiere a los fenómenos de la Experiencia) no es en sí ningún *objeto*, ni es posible —mediante él— determinar ningún *objeto* como tal. En efecto, a través de su pura sucesividad —siendo los *ahoras* de ella *idénticos* entre sí— es imposible distinguir nada de nada, o representar en ese *ahora* ningún nexo objetivo que ordene la pura sucesividad y haga aparecer a los fenómenos como substancias, causas, etc. [163]. En la pura sucesividad de esta Temporalidad, lo que «apa-

[162] Kant ha entrevisto este fenómeno cuando expresa: «Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Die Zeit, also, die selbst unwandelbar und bleibend ist...». B 183.

[163] B 243.

rece» (la Nada) carece de *substancia*, valga decir, de *realidad*, y es, por así decirlo, el puro espectro de una mera forma que no contiene ninguna determinación mediante la cual pueda distinguirse. La estructura del Tiempo que exhibe el *ens imaginarium* es así un puro *ahora* y nada más. En cuanto tal, siendo siempre *ahora*, ese Tiempo —«aspecto puro» de la Nada— parecería no transcurrir, ser constantemente idéntico a sí mismo, inmutable, tal como si fuera un único y puro *ahora estático* (nunc stans) que simbolizara la *eternidad* [164].

Es cuestión de notar que con lo que decimos no incurrimos en la contradicción de afirmar, por una parte, que la sucesión de la aprehensión de los fenómenos es siempre *cambiante*, y, por otra, que la sucesividad del Tiempo puro presenta el aspecto de ser una sucesión de *ahoras* siempre

[164] En efecto, bajo la imagen de una *ahora estático* (nunc stans) ha sido representado tradicionalmente el concepto de *eternidad*. (Cfr., entre otros, Platón, *Timeo*, 37 d; Aristóteles, *Física*, 8, 263 a 3). Paralela representación es posible encontrar en el pensamiento de Plotino (*Enéadas*, III) y de casi todos los grandes teólogos cristianos (San Agustín, Santo Tomás, etc.).

No podemos aquí detenernos a enjuiciar o a criticar los supuestos que ello encierra, ni menos a tratar de averiguar cómo esa imagen del *nunc stans* —que en todos aquellos pensadores corresponde a la determinación de un *Tiempo ontológico*— resulta ahora una determinación del Tiempo de la Nada. ¿Es ello una mera contradicción o se debe a una falla de nuestros análisis? Al contrario. Tal vez, mediante las razones que indicaremos al final del presente parágrafo, así como en el próximo, se logren entender los motivos que conducen a una identificación semejante y, por ende, a confundir la estructura de la correspondiente temporalidad.

idénticos entre sí. Si se comprende rectamente lo que así se expresa ha de verse que la descripción se refiere a dos planos completamente distintos. En efecto, la sucesividad del Tiempo puro es *idéntica* con respecto a la mera estructura temporal del *ahora.* Por otra parte, que esta sucesión sea *cambiante* [165], proviene de que la pura estructura temporal del *ahora,* al referirse el Tiempo a los fenómenos empíricos como forma de su aprehensión intuitiva, se rellena en cada instante de elementos empíricos diversos que deben ser organizados posteriormente por la síntesis categorial para darles la forma requerida por su objetividad. En lo que se refiere a la Temporalidad del *ens imaginarium* —por el contrario— habiendo visto que ella es «pura forma», y que, además, no se ejerce sobre ella la función categorial, la estructura del *ahora* es siempre idéntica, y, en base de ella, cesa incluso al parecer el transcurso del Tiempo. «El Tiempo mismo —como dice Kant— no transcurre en sí mismo, sino en él transcurre la existencia de lo mudable» [166].

Pero esta inicial caracterización de la Temporalidad de la Nada —en la que ella se destaca como la ininterrumpida secuencia de *ahoras idénticos*— no puede satisfacernos plenamente. Si se comprende a fondo el proceder que hemos seguido para lograrla, se notará fácilmente que ella se ha derivado siguiendo el hilo conductor que brinda una «des-ontologización» del Tiempo categorial. El Tiempo de la Nada —la pura sucesividad

[165] B 225.

[166] «Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren». B 183.

de los *ahoras idénticos*— es, de tal suerte, el residuo negativo que se obtiene al cesar la función constituyente y organizadora de las categorías de la relación —y su correspondiente schematismo— sobre el *aspecto puro* de la corriente temporal característica del Sentido interno. La Temporalidad del *ens imaginarium* es, así, una *imagen pura* privada de características ontológicas o des-substancializada. ¿Pero responde la Nada, en cuanto tal, a esas características? ¿O se impone, al contrario, pensarla ciertamente como *imagen pura*, pero no simplemente «*privada*» de elementos ontológicos, sino como «*imagen pura*» *de la Nada misma* y, por ende, modalizada a través de sus categorías y schemas propios? ¿Qué quiere decir esto? ¿Y qué consecuencia arroja para la Temporalidad propia de ella y del Tiempo en general esta nueva perspectiva?

§ 13

La Temporalidad del ens imaginarium

Al orientarse por la función *ontológica* de las Categorías y Principios del Entendimiento, Kant concibe la Nada como el producto de la ausencia de aquella función, o bien de su acción ejercida bajo la modalidad de una privación o de una negación. En el caso del *ens imaginarium* este proceder es manifiesto. Al ser éste concebido como «Algo» carente de *substancia*, su aspecto temporal puro acusa la falta o ausencia de la *permanen-*

cia, valga decir, queda reducido a una mera *sucesividad.*

Pero el reparo mayor que podría formulársele a esta concepción sería la radical indiferencia que muestra esa pura *sucesividad* en su papel de ingrediente constitutivo con respecto al Ser o a la Nada. En efecto, la *sucesividad* del aspecto temporal puro corresponde por igual (aparte de su determinación categorial) tanto al Ser como a la Nada. Esto es: la Temporalidad de ambas instancias es idéntica y se halla orientada claramente por una previa *comprensión del Ser,* la cual ejerce un influjo decisivo en la final determinación que se da a semejante Temporalidad. Justo en ello se manifiesta su máxima deficiencia, puesto que, al quedar matizada la *Temporalidad de la Nada* con este fondo ontológico, mal podría ella servir como *sentido* para lograr una auténtica comprensión de las notas de la propia Nada. Al contrario, siendo aquella Temporalidad un mero residuo ontológico negativo (logrado mediante el procedimiento de una *privación* o imaginando la carencia de toda determinación categorial), ella sirve únicamente para pensar la «Nada» bajo el aspecto de un simple No-Ser, carente de substancia o realidad, como resulta (en la concepción kantiana) el *ens imaginarium.* Por acusarse en él esa carencia de *substancia,* y ser justamente esto lo que determina su presunta textura temporal —como es posible comprobarlo al analizar el intento realizado por Kant cuando concibe la *substancia* (Ser) como un substrato de permanencia indispensable para representarse el *cambio* (No-Ser)—, debemos examinar sus afir-

maciones a tal respecto (desarrolladas principalmente en la *Primera Analogía*), a fin de revisar críticamente los *supuestos* que las sostienen y tratar de fijar los límites de su legitimidad en relación con la auténtica Temporalidad de la propia Nada.

Al hacerlo así —como veremos— se pondrá de manifiesto nuevamente un *círculo* semejante al que tantas veces hemos acusado a lo largo de esta investigación y cuya reiteración comprueba, una vez más, el íntimo ensamblaje de la Temporalidad y el Ser. Se trata ahora de averiguar si este Ser —bajo su aspecto de *substancia*— es capaz de servir, cual fundamento o sostén, al *sentido temporal* que revela la patencia de la Nada.

La argumentación kantiana, al tratar de fijar la relación del *cambio* y la *substancia*, es clara y terminante: en efecto, todo *cambio*, para ser percibido, necesita de una *substancia* (valga decir, de un *substrato permanente*) que posibilite su percepción. Si por *cambio* —en su máxima acepción— se entiende el surgimiento o la desaparición de algo, «no hay percepción posible del nacer o del morir, sino en cuanto son simples determinaciones de lo permanente, porque precisamente es eso permanente lo que posibilita la representación del paso de un estado a otro, y del No-Ser al Ser, puesto que ellos sólo pueden conocerse empíricamente como determinaciones mudables de lo que permanece» [167]. Por esto, si

[167] «...und das Entstehen oder Vergehen, schlechthin, ohne dass es bloss eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Ue-

no existiese esta *substancia*, no podríamos siquiera pensar el *cambio*.

Ahora bien, ese esquema —que representa un acontecer *ontológico*— puede y debe transportarse a la propia *estructura temporal* que le confiere sentido. En efecto, así como es necesario suponer una *substancia* en medio de todo posible *cambio*, es indispensable representarse un Tiempo «substancial» —valga decir, un Tiempo inmutable, fijo y eterno— que sirva para establecer un *substrato de permanencia* en medio de la sucesión de los fenómenos y gracias al cual pueda fijarse el transcurso de ellos. En efecto, dice Kant, supóngase que algo comienza a ser absolutamente. Para esto es necesario admitir un momento de Tiempo en que aquéllo no existía. ¿Mas con qué ligar ese momento de Tiempo sino con lo que ya existía? ¿Pues es posible, acaso, representarse un Tiempo vacío? En absoluto, responde, «ya que un Tiempo vacío anterior no puede ser objeto de percepción» [168]. Como ya lo habíamos visto [169], un *Tiempo vacío*, valga decir, carente de realidad, es imposible de ser concebido. La realidad, la substancia de los fenómenos, debe existir de manera *permanente* en el Tiempo y esta *permanencia substancial* garantiza eo ipso la *permanencia* del Tiempo mismo, valga decir, su estructura «subs-

bergange aus dem Zustande in den anderen, und von Nichtsein zum Sein, möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können». B 231.

[168] «Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung». B 231.

[169] Cfr. el capítulo anterior de esta investigación, así como B 214.

tancial». Si así no fuese y se admitiese que la substancia de los fenómenos pudiera surgir o desaparecer súbitamente, con ello «desaparecería lo que, de manera única, puede representar la unidad del Tiempo, es decir, la identidad del substrato en el que únicamente puede encontrar todo cambio su completa unidad» [170] «Por consiguiente —añade— eso permanente, sólo en relación al cual pueden ser determinadas todas las relaciones del Tiempo en los fenómenos, es la substancia en el fenómeno, es decir, lo real del mismo, que permanece siempre el mismo como substrato de todo cambio» [171]. En tal sentido, estableciendo clara y definitivamente el nexo que a nosotros nos interesa destacar, concluye Kant: «Las substancias (en los fenómenos) son los substratos de todas las determinaciones del Tiempo. El nacimiento de unas y el término de otras, *suprimiría hasta la única condición de la unidad empírica del Tiempo*, y los fenómenos se relacionarían entonces con dos especies de *Tiempo*, en las que transcurriría simultáneamente su existencia; lo que es absurdo. Porque sólo hay *un Tiempo*, en el que todos los diversos Tiempos no deben ponerse simultánea sino sucesivamente» [172].

[170] «Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat». B 229.

[171] «Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt» B 225.

[172] «Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substra-

Ahora bien: ¿qué revela todo esto? A nuestro juicio, mediante lo anterior, quedan fijadas clara y evidentemente las *bases ontológicas* de la concepción del Tiempo sostenida por Kant. Su raíz pone de manifiesto cómo, a partir de la noción de una *substancia* (lo que a su vez implica una previa *comprensión del Ser* de la cual la *substancia* es una nota determinativa), se llegan a fijar los caracteres del Tiempo y cómo —por modo complementario— a partir de esta concepción del Tiempo, la *substancia* queda definida mediante un sentido temporal (la *permanencia*) extraído de aquella previa «substancialización» del Tiempo. De tal manera, la *permanencia* del Tiempo no es otra cosa que su determinación entitativa como *substancia* y, a partir de la determinación del Tiempo como *permanente*, la *substancia* es aquello que porta semejantes notas de *permanencia*. El doble influjo determinativo de estos dos polos pone una vez más de manifiesto el *círculo* que repetidamente hemos tratado de señalar a lo largo de nuestra investigación.

Ahora bien, al ser fijados los caracteres del Tiempo bajo el modelo de una *substancia*, ello

te aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger, und das Vergehen anderer derselben, würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei *Zeiten* beziehen, in denen nebeneinander das Dasein verflösse; welches ungereimt ist. Denn es ist *nur Eine Zeit*, in welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen» B 231, B 232.

(Tal como se nota, el primer subrayado en la traducción es nuestro.)

revela claramente que esta determinación obedece al hecho previo de que su «Ser», en cuanto tal, ha sido comprendido como el de un ente «*ante los ojos*» (Vorhandene). En tal sentido, aun sirviendo de *horizonte* para los demás entes, valga decir, siendo su «condición de posibilidad», el Tiempo en sí mismo es portador de una estructura ontológica real, y, por tanto, semejante a la de cualquier ente «ante los ojos» [173]. Al tratar de lograr su determinación entitativa, debiendo tener la textura de un substrato desde el cual pueda hacerse inteligible el *cambio* propio de las que son determinaciones entitativas meramente *accidentales*, a él se le adscriben todas las características que distinguen a una *substancia* y, entre ellas, de modo primordial, su *permanencia*. Como condición de posibilidad de los fenómenos reales, y en tanto que ingrediente constitutivo de ellos, el Tiempo es objetivado entonces como algo que porta todas las características de una *substancia* también «ante los ojos». La *permanencia* en cuanto tal es el *schema* (valga decir, la connotación efectuada en lenguaje temporal) de aquella característica *substancial* que se le imputa. Y es a partir de semejante nota de *permanencia* —como hemos dicho— que se retrointerpreta el

[173] Semejante afirmación no contradice, en lo más mínimo, la doctrina de la *idealidad* del Tiempo y del Espacio sostenida por Kant. Rogamos al lector confrontar los decisivos pasajes que así lo atestiguan. La *idealidad* del Tiempo se refiere a su condición subjetiva a priori, pero deja intacta su estructura ontológica. (Cfr. a tal respecto B 53, B 54). Allí dice Kant textualmente: «Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung».

sentido temporal de la *substancia*, quedando establecido el *círculo*.

Pero el *ens imaginarium* —como se ha visto— es un «Algo» privado de *substancia*. Ahora bien: ¿quiere decir esto que la Temporalidad de su estructura es la de un Tiempo «*vacío*»? En absoluto. La estructura temporal del *ens imaginarium* es la de un *Tiempo puro* [174], pero esta *pureza* del Tiempo no es sinónima de un Tiempo «vacío», que por principio sería irrepresentable e insostenible en su concepción. La Temporalidad del *ens imaginarium* —siendo éste un «Algo» privado de substancia— responde a la misma estructura que exhibe la de los fenómenos reales, con la única excepción de que a aquélla se ha despojado (mediante una privación) de la característica de existencia empírica (permanencia) que distingue a la substancia-real. En tal sentido, la *negación* (privación) que se le inflige a la Temporalidad del *ens imaginarium*, no alcanza a desvirtuar su radical condición ontológica (pues ella sigue manteniendo la estructura formal de una *substancia*) aunque no acuse las notas empíricas correspondientes. La *sucesividad* que exhibe es así el reato de una Forma substancial simplemente privada de realidad-empírica. En tal sentido, el *ahora estático* (nunc stans) —que porta como característica el *ens imaginarium*— es ciertamente un *ahora* abstraído de la corriente de los *ahoras-reales* e hipostasiado como *supratemporal*. Pero tanto por la estructura temporal de la que cobra origen (el Tiempo concebido como una *substancia*),

[174] B 347.

cuanto por sus propias características meramente privativas, ese *nunc stans* (a pesar de la *privación* que exhibe) continúa manteniendo las notas ontológicas (ahora expresadas abstractamente) que caracterizan la *substancia* (infinitud, unicidad, inmutabilidad, etc.). Bastaría que la pura *sucesividad* que resume se llenase de contenidos reales, para que ella tuviese la estructura de una *substancia-real.* En caso contrario, tal como lo dice Kant, si la Temporalidad del *ens imaginarium* resultase ontológicamente diversa a la del *ens real,* habría necesidad de suponer dos especies diversas de Tiempo. El Tiempo, por el contrario, es uno y el mismo: lleno una vez de contenidos reales (por tanto existente como una substancia revestida de permanencia), y otra considerado en su pureza, como una Forma (substancial) pura. En ambos casos la previa *comprensión del Ser* que guía su posible determinación es una y la misma. Es por ello que, mediante tal vía, se hace imposible comprender la Temporalidad propia de la Nada.

¿Pero qué acontecería si en lugar de seguir el camino kantiano —que en definitiva, como hemos visto, no es otra cosa que un recurso *des-ontologizante* mediante el cual, a través de la *negación ontológica,* se llega a la concepción de un Tiempo privado de realidad— tratásemos de obtener una determinación de la Temporalidad partiendo de la propia *comprensión de la Nada*? A este respecto cabe ante todo recordar que esa Nada no se manifiesta a través de la simple negación de los contenidos reales, sino que ella, por sí misma, exhibe una positiva y radical *negatividad,* valga

decir, se patentiza a través de *cualidades negativas propias* (negatividad absoluta). Tal es lo que ocurre —como tuvimos ocasión de verlo [175]— en fenómenos como el del *anonadamiento* y también (dentro de la dimensión onírica) en el *sueño profundo*. En ellos se produce un desvanecimiento del *mundo real* y con él, a una, sobreviene la pérdida de la *significatividad del Tiempo* con todas las consecuencias que ello implica (surgimiento de la Temporalidad a-presentante, desaparición del *ahora*, de la «dirección» del curso temporal, etc.). Mas, al par de esto, la patencia de la Nada posibilita —como acontecimiento crucial y decisivo— la revelación de la radical *finitud* del Existir. Partiendo de semejante *finitud* comprendida —como ya fue señalado— se revela, eo ipso, una nueva y radical comprensión de la Temporalidad. ¿No es sólo en base de ésta —y del horizonte de «sentido» que ofrece— que se estaría en capacidad de asignarle una textura temporal adecuada a los fenómenos de la propia Nada?

En efecto, cuestión es de ver a este respecto que siguiendo la vía propuesta por Kant —y que lo lleva a extraer los axiomas del Tiempo a partir de su mera estructura como Forma de la intuición pura— al conservar ésta la textura de un ente «ante los ojos» (aunque sea concebido como simple «condición de posibilidad» y no como *objeto*), el Tiempo exhibe como propiedad constitutiva la de ser *infinito* [176]. Ahora bien: ¿podrá sostenerse

[175] Cfr. Capítulo II, parágrafos 8 y 9.

[176] En la propia definición kantiana de la *infinitud* —si se examina a fondo— es posible ver que en ella se

como característica de la Temporalidad esta *infinitud* cuando ella se patentiza como *finita* a la propia comprensión de la Existencia? ¿No se encierra en semejante *infinitud* —y en la concepción ontológica que la sostiene— uno de los máximos escollos que se presentan al querer interpretar temporalmente los fenómenos de la propia Nada de una manera adecuada? Efectivamente. Sin embargo: ¿quiere decir esto, acaso, que la nota de *infinitud* es un atributo caprichoso que se le asigna al Tiempo? En absoluto. Por ello, al enfrentarnos con este problema, y al constatar que ambas notas parecen negarse mutuamente, mal haríamos si nos dedicáramos a discutir cuál de las dos tiene razón, o qué derechos asisten a cada una para definir la esencia del Tiempo —cuando, en verdad, ambas son perfectamente legítimas— sin antes tratar de esclarecer el factum mismo y las raíces que lo posibilitan. Ateniéndonos a semejante propósito, sea repetido lo ya dicho: aun patentizándose como *finito* a la propia comprensión de la Existencia, el Tiempo se objetiva —común y generalmente— como *infinito*. ¿De dónde proviene esto? ¿Sobre qué se sostiene el factum de semejante «*encubrimiento*»?

Al hablar de «encubrimiento» hay necesidad, ante todo, de evitar cualquier resonancia moral

supone al Tiempo como un horizonte «ante los ojos". En efecto, he aquí lo que dice textualmente al referirse a semejante nota: «Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* als uneingeschränkt gegeben sein». B 48.

que pudiera evocar este término. Es más: de todo proceder consciente o autoengaño que pudiera infligirse el hombre a sí mismo en lo referente a la interpretación del Tiempo. El «encubrimiento» (Verdeckung) —por el contrario— obedece a la propia estructura fenoménica y es, por así decirlo, una nota esencial del fenómeno «encubrirse» a sí mismo. En tal sentido, el «encubrimiento» de la finitud del Tiempo se da cuando a partir de la comprensión natural de su Ser como la de un ente «ante los ojos» (lo cual ya supone que la Temporalidad sea extraída de la propia Existencia y se «objetive» en la Naturaleza) el curso del Tiempo es «objetivado» como una ininterrumpida secuencia de *ahoras* (también «ante los ojos»). En tal sentido, si la caracterización del Tiempo se atiene primariamente a esta *secuencia,* no cabe encontrar en ella principio ni fin, pues todo *ahora* se inserta en un Tiempo que, en cuanto tal, ni surge ni desaparece, sino que siempre ha existido [177]. Debido a ello— teniéndose al Tiempo como ese transcurso de *ahoras* «ante los ojos» flotante en el vacío— él es visto como sin fin por ambos lados, ya que cada *ahora* supone el anterior y así *ad infinitum.* De aquí que, al tratar de pensar este Tiempo hasta el fin, haya necesidad de pensar siempre más Tiempo, de lo cual se sigue, como una consecuencia, que el Tiempo es *in-finito,* valga decir, sin fin.

¿Pero qué se expresa en ello? Ante todo hemos de ver que, además de la base de sustentación que exhibe este Tiempo y que posibilita la repre-

[177] B 231.

sentación de su *infinitud* (su condición de ente «ante los ojos»), esta misma *in-finitud* significa sólo —como se manifiesta incluso en la partícula «*in*» que la compone— una *negación*, la cual se ejerce y puede ejercerse precisamente porque previamente el Tiempo ha aparecido bajo la faz de aquello que pretende negarse. En tal forma, la *in-finitud* del Tiempo atestigua, en su propia estructura negativa, que aquello que se niega aparece originariamente revestido de opuestas notas. Y, en efecto, dentro de la Existencia —patentizada la Nada y con ella la *finitud* del propio Existir— el Tiempo (como «sentido» de este Existir) revela eo ipso su propia condición *finita*. Frente a esta *finitud del Tiempo* así revelada, su «objetivación» como algo *in-finito*, representa una fuga y un encubrimiento que, como tales, son la expresión de una *comprensión del Ser* realizada a partir de ese modo de la Existencia que Heidegger designa con el título genérico de «*impropia*» (Uneigentliche) [178]. Desde esta base, proyectada la *comprensión del Ser* desde el enajenado «ser en el mundo» en que aquélla descansa y atenida al dominio de los entes, no sólo se pierde la comprensión del Ser en cuanto Ser, sino que la menguada «comprensión» de éste se inicia desde el aspecto «ante los ojos» de los propios entes. La «objetivación» del Tiempo como un ente «ante los ojos» y la adscripción que se le hace de la propiedad «real» de los mismos —hasta elevarlo, por su rango, a la categoría de una *substancia*— se explica así por este factum [179].

[178] Cfr. «Sein und Zeit», § 81.

[179] Es de observar que la comparación que establece

Pero no se trata aquí —ya que no es nuestro propósito— de perseguir el desarrollo epigenético-existenciario de esta concepción del Tiempo, sino de mostrar sus condiciones de posibilidad y el factum existencial que lo sostiene [180]. Pues ello, al par, abre la comprensión para aprehender su *finitud* y aquel terreno en el cual, de manera originaria, se manifiesta ella. En efecto, aparte de las diversas y radicales modificaciones que puede exhibir la Temporalidad en uno y otro caso, es cuestión de ver —fundamentalmente— que la Temporalidad es capaz de exhibirse y presentarse en la Existencia como algo que no tiene, por principio, la estructura de lo «ante los ojos». En tal sentido, si bien es verdad que el Tiempo, en la medida que se «objetiva» su curso como una

Kant entre el *Tiempo* y una *línea recta* prolongable al infinito (B 50) —y que repite en B 154 y en B 292— no es meramente casual, sino que obedece a fundamentales razones ontológicas. Lo que nos interesa destacar es lo siguiente: que el *Tiempo* pueda y deba representarse en una *línea* (valga decir, en algo *espacial*) demuestra a las claras que se ha producido ya el proceso de su «objetivación» como la de un ente «ante los ojos». No en balde Kant demostrará posteriormente la realidad empírica de los fenómenos —refutando al Idealismo— apoyándose plenamente en el hecho de que mi propia conciencia (como Sentido interno, valga decir, como Tiempo) supone y demuestra la existencia de los objetos fuera de mí (B 274 y sgs.) y que son éstos, a la vez, los que garantizan como un *fundamento* la determinación de mi existencia en el Tiempo y, por ende, la existencia del Tiempo mismo. El *nervus probandi* de esta refutación al Idealismo es justamente la mejor prueba que pueda aducirse para ilustrar nuestro aserto.

[180] Para más detalles cfr. *Ontología del Conocimiento*, Capítulo IX.

secuencia de *ahoras* «ante los ojos» (como ocurre, v. gr., en las Ciencias de la Naturaleza) puede resultar un ente que con todo derecho sea comprendido desde la perspectiva del «Ser» que domina en tal caso (en la cual prevalece un indiscutido dominio de «lo entitativo»), no es menos cierto que el mismo Tiempo puede ofrecerse, al par, como aquello que se resiste a ser aprehendido como un ente «ante los ojos», ya que lo que se hace patente a la Existencia —cuando él se exhibe como «sentido» en este caso— no es el *Ser* sino justamente la *Nada.* En tal forma, dentro de los fenómenos nombrados (el anonadamiento, el sueño profundo, etc.) se manifiesta y patentiza la Nada —«hay Nada», se dice— y, a una con ella, se exhibe el Tiempo que le confiere «sentido» como algo imposible de ser aprehendido cual algo «ante los ojos» ya que, por principio, rehusa la adscripción de toda propiedad real o positiva, así como todo nexo significativo, etc., los cuales son posibles solamente dentro del marco de la *comprensión del Ser* y del correlativo surgimiento de los entes «ante los ojos».

Ahora bien, desde semejante perspectiva —si bien es verdad que no se divisa aún una caracterización positiva de la Temporalidad de la Nada— al menos resulta esclarecida la razón por la cual aquella tercera noción de la Nada como *ens imaginarium* obtura una posible comprensión de semejante Temporalidad. Al tener la estructura temporal del *ens imaginarium* una oculta textura *ontológica,* ella puede servir exclusivamente para diseñar la configuración de una mera

sucesividad que, en cuanto «condición de posibilidad» privada de «realidad», resulta indiferente para ser empleada en la constitución de los entes reales o para ser, en sí misma, una mera «posibilidad» de lo real. Es justamente en cuanto «Algo» meramente «posible» —en oposición a lo real o existente de los fenómenos empíricos— que la «Nada» representada por el *ens imaginarium* constituye una «privación». O dicho en otra forma: la «Nada» del *ens imaginarium* es sólo una *privación de lo real* [181]. Mas la simple *privación ontológica* en cuanto *negación,* o como simple «*condición de posibilidad*» *de lo real* frente a la realidad empírica ya constituida, no es por sí, ni en sí misma, una auténtica *Nada.* Al contrario, como lo dice el propio Kant, «las negaciones son sólo determinaciones que expresan el No-Ser de algo en la substancia» —mas como «determinaciones» que afectan la existencia de esta *substancia* ellas son siempre *reales* [182]—, así como, al ser las «condiciones de posibilidad»... «condiciones de posibilidad de la Experiencia», lo son siempre y necesariamente de lo real [183]. Esto quiere decir que ellas, en su aspecto de modalidades *privativas,* dejan incólume al Ser mismo y sólo alcanzan a

[181] De aquí que Kant identifique, en cierto momento, al *nihil privativum* y al *ens imaginarium* (B 349). A ello obedece, también, que nosotros hayamos seguido esta vía que los identifica y demuestra que la noción de la «Nada», en ambos casos, posee una estructura similar.

[182] «Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen, (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken)». B 229, B 230.

[183] Cfr. B 195-B 197.

expresar, siempre de manera deficiente, su presunta y no total ausencia [184]. Por ello —como lo hemos indicado en el capítulo anterior— necesario sería avistar la *Nada* en base de la *negatividad absoluta* a fin de lograr la exhibición de su correspondiente estructura temporal. Sólo así lograríamos «aprehender» un Tiempo que, sin perder sus características de «imagen pura», pudiera mostrarnos en su «aspecto» la patencia de la propia Nada y no la de una mera privación del Ser. Por lo demás —como queda dicho— sólo en base de este Tiempo (en cuanto «sentido» de la Nada) podríamos comprender e interpretar adecuadamente los fenómenos de ella, sin el peligro de extraviarnos y confundirnos por el empleo de aquel otro horizonte de «sentido» —el ofrecido por la Temporalidad ontológica— que, por referirse al Ser y estar acuñado desde su «comprensión», resultaría impropio en este caso.

El camino para ello queda diseñado —aunque sea sólo en un primer esbozo— mediante las anteriores reflexiones. Aboliéndose las categorías ontológicas —y por ende su correspondiente schematismo— habría que indagar, y luego deducir trascendentalmente, la posibilidad de las categorías de la Nada y su respectivo schematismo, puesto que éste vendría a ser como una suerte de índice expositivo de la Temporalidad de ella.

Pero una cuestión fundamental y previa con respecto a todo esto —ya que de ella dependen los resultados que puedan lograrse— sería la de preguntar si tales «categorías» de la Nada ten-

[184] B 214.

drían una *estructura* y una *función* semejantes a las que Kant le asigna a las *categorías ontológicas*, o si, por el contrario, ellas deberían concebirse en una forma radicalmente diversa. A este respecto no sólo cabe preguntarse si se puede hablar en general de «categorías» de la Nada —o de «anti-categorías», como las hemos llamado en otro sitio— sino, más radicalmente, si la Nada se constituye mediante tales «categorías», o si, por el contrario, habría que abandonar toda posible perspectiva *idealista* —por muy matizada o sutil que fuese— al tratar de pensar este problema. Mas, por lo pronto, quede ello solamente formulado en su escueto planteamiento.

CAPITULO IV

LA NADA Y EL NIHIL NEGATIVUM

§ 14

Los problemas del nihil negativum

Breves y escuetas son las indicaciones que aporta Kant al referirse al *nihil negativum* como cuarto exponente de la Nada. Por orden sucesivo —tal como se encuentran expuestas en la *Crítica de la Razón Pura* (B 348 - B 349)— estas indicaciones son, en resumen, de tres tipos:

1.°) Un enunciado. En él se dice sucintamente: «El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es Nada, porque el concepto es Nada, lo imposible, como por ejemplo la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*)» [185].

2.°) Una definición. En ella el *nihil negativum* queda caracterizado como «un objeto vacío sin concepto» [186]; y

3.°) Una comparación. En ella se expresa que el *nihil negativum* se distingue del *ens rationis*

[185] «Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (*nihil negativum*)». B 348.

[186] «*Leerer Gegenstand ohne Begriff*». B 348.

porque, a diferencia de éste, al ser el objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, es opuesto (entgegengesetzt) a la posibilidad [187].

Ahora bien, a pesar de que semejantes indicaciones pueden parecer exageradamente simples —y, sin duda, menos explícitas que las que se consagran a las otras tres nociones— es posible, sin embargo, extraer y plantear en base de ellas la rica e intrincada problemática que se oculta detrás de esta noción de la Nada en cuanto *nihil negativum*. Hacerlo así y destacar su conexión con la cuestión fundamental que nos ocupa —la relación de la Temporalidad y la Nada— es la intención principal que ha de guiarnos a lo largo de nuestro recorrido.

Según el enunciado que ofrece Kant acerca del *nihil negativum* —y en tanto éste es la expresión de una Nada— es necesario ver que esa Nada que él expresa resulta ser el *objeto* de un *concepto*, valga decir, su correlato objetivo. Ahora bien, como ese *concepto* (de acuerdo con lo que de él se enuncia) se contradice a sí mismo, y de hecho se suprime, él mismo es una Nada, valga decir, «*lo imposible*». En tal sentido —así lo dice el propio Kant dando margen a una aparente contradicción— aquel *objeto* no es simplemente el correlato de un *concepto* (tal como pudiera serlo un *objeto* que correspondiera al *nihil pri-*

[187] «Man sieht, dass das Gedankending (n. 1) von dem Undinge (n. 4) dadurch unterschieden werde, dass jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloss Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt». B 348-B 349.

vativum) [188], sino que, rigurosamente hablando, resulta ser un «*objeto sin concepto*». Pero este «*objeto sin concepto*», además, no es tan sólo un nudo *objeto*, sino que, al par, tiene que ser calificado de «*vacío*». La Nada, en cuanto *nihil negativum*, queda así caracterizada como un «*objeto vacío sin concepto*», tal como reza la definición que hemos destacado anteriormente en segundo lugar.

Ahora bien, este «*objeto vacío sin concepto*» no es, como podría serlo el *ens rationis*, una simple quimera o una construcción racional de estilo nouménico —que en cuanto invención o creación de la Razón (Erdichtung) aun sin ser posible no por ello es contradictoria en sí misma—, sino que aquel *objeto* es, en sí mismo, algo *im-posible*, ya que se opone y contradice a sí mismo, y, como tal, es un absurdo, un contrasentido (Unding), incapaz de ser contado o tenido entre las posibilidades. De tal manera, mientras el *ens rationis* no es posible porque no puede ser real —valga decir, porque le falta el poder ser real para ser posible— el *nihil negativum* no es posible porque se opone radicalmente a toda posibilidad, ya que por principio es «*lo im-posible*», al ser la expresión de un concepto que, en cuanto contradictorio, se suprime a sí mismo.

Pero además de «imposible», y justo por esto, el *objeto* que corresponde al *nihil negativum* es «vacío». Ahora bien, esta vaciedad no es sinónima de una ausencia, falta o carencia de contenido

[188] Recuérdese que Kant define al *nihil privativum* bajo la siguiente fórmula: «*Leerer Gegenstand eines Begriffs*». B 348. .

—tal como la que acusa lo meramente posible del *nihil privativum* o del *ens imaginarium* frente a la realidad—, sino que este «*vacío*» expresa que el *nihil negativum* está vacío de posibilidad. Por ello, el *nihil negativum* no es una mera posibilidad vacía —como puede serlo el *ens imaginarium* o el *nihil privativum*—, sino que es la expresión de un *objeto vacío de posibilidad,* valga decir, algo im-posible, absurdo, sin sentido, ya que aquello de lo que resulta ser correlato objetivo es, a su vez, un concepto que, al contradecirse a sí mismo, anula toda posibilidad y se suprime a sí mismo.

Ahora bien, reflexionemos sobre lo anterior. Ante todo es cuestión de ver que el «*objeto vacío*» que representa al *nihil negativum* es *Nada* —pero una *Nada* que exhibe el carácter de *lo negativo* (nihil negativum)— porque aquello que le corresponde como *concepto* es, a su vez, una estructura o noción que es *Nada,* puesto que, dado su carácter de contradictorio, este *concepto* se elimina a sí mismo [189]. En tal sentido, el *Principio de no-contradicción* juega aquí un papel decisivo y fundamental en la determinación de tal carácter. El *concepto* que corresponde al *objeto* es *Nada* (y el *objeto* eo ipso es *Nada*), valga decir es «*lo im-posible*», porque aquel *concepto* atenta contra el *Principio de no-contradicción* y, al hacerlo así, tiene que se excluido de las posibilidades para convertirse ipso facto en un absurdo por el contrasentido que envuelve. De tal suerte, lo im-posible es Nada porque esto im-posible atenta contra el *Principio de no-contradicción.* Sólo lo que

[189] «...der Begriff sogar sich selbst aufhebt». B 349.

esté de acuerdo o no transgreda semejante Principio es posible; lo que se le oponga, o vulnere sus dictados, es im-posible, valga decir, resulta una Nada.

Se evidencia en tal forma que el *Principio de no-contradicción* es manifiestamente un criterio esencial para juzgar acerca de la Nada. ¿Mas, acerca de qué «Nada»? Pues, como hemos visto, aun sin transgredir el Principio de no-contradicción, tanto el *ens rationis,* como el *nihil privativum* y el *ens imaginarium,* son expresiones de la Nada. ¿Por qué razón, pues, sólo al atentar contra el Principio de no-contradicción, viene a ser este *nihil negativum* una Nada? ¿Qué estructura tiene esta Nada, que surge del Principio de no-contradicción, frente a la Nada del *ens rationis,* o a la del *nihil privativum* y a la del *ens imaginarium?*

Pero llegados a este punto debemos formular ciertas preguntas que, por lo extrañas y desusadas que parecen —y especialmente por cuestionar sobre lo aparentemente obvio y comprensible de suyo—, pueden parecer ociosas o despertar perplejidad. En efecto, suponiendo que la Nada del *nihil negativum* surja de vulnerar el Principio de no-contradicción... ¿basta que ocurra *únicamente* esto para que automática y necesariamente se manifieste una Nada con el estilo del *nihil negativum?* O preguntado a la inversa: ¿basta que algo no atente contra el Principio de no-contradicción para que sea *posible* y tenga en sí la expectativa de poder convertirse en *real?* ¿O necesita lo posible, para ser tal, no sólo no atentar contra el Principio de no-contradicción, sino estar de

acuerdo y cumplir otras condiciones que hacen posible «lo posible»? ¿Pero cuáles pueden ser estas otras «condiciones» —concomitantes a las meramente lógicas que enuncia el Principio de no-contradicción— que harían posible el surgimiento de «lo posible» y de las cuales dependería, incluso, si se transgreden, que ello fuera «im-posible» en el sentido del *nihil negativum*? ¿Pero en qué sentido usamos aquí los términos de «*posible*» e «*im-posible*»? ¿Son ellos sinónimos de meras condiciones lógicas (como las que parecen prevalecer en el dominio donde se desarrolla el Principio de no-contradicción), o se refiere la «*posibilidad*» y la «*im-posibilidad*» a la *posibilidad* de los objetos de la Experiencia? ¿No es justo, pues, que separemos la mera *posibilidad lógica* de la *posibilidad de lo real*? ¿Rige en ambos casos, con idéntica suficiencia, y como fundamento determinante único, el *Principio de no-contradicción*?

Sin la intención de responder esas preguntas —que merecen la más detenida consideración— observemos, sin embargo, que hemos hablado de un *concepto* que se contradice a sí mismo, valga decir, de un contrasentido, de algo absurdo e imposible, sin dar ejemplo de ello. Kant, al contrario, ejemplifica un tal *concepto* y como exponente suyo ofrece el de una figura rectilínea de dos lados. Ahora bien: ¿por qué razón atenta semejante *concepto* (o lo significado por él) contra el Principio de no-contradicción? Una figura rectilínea, como objeto geométrico que es, parecería ser un objeto real, revestido de realidad objetiva, como tienen que ser todos los objetos geométricos.

Ahora bien: la imposibilidad de tener una realidad objetiva que parece acusar aquel concepto... ¿proviene sólo de que se opone al Principio de no-contradición —que, según Kant, es el principio que rige todos los conocimientos a priori de carácter analítico—, o está arraigada su imposibilidad en el hecho de que, además de aquel Principio, transgrede todas las leyes de la Experiencia y con ello el *Principio de la posibilidad de la Experiencia,* que es el Principio supremo de todos los conocimientos que pretendan tener realidad objetiva? En tal sentido, cabe ahora reiterar esta pregunta: ¿es el *nihil negativum* una Nada meramente lógica, que se opone simplemente al Principio de no-contradicción, o la im-posibilidad que expresa es una im-posibilidad real? Y, al par, cabe formular esta otra crucial interrogante: ¿es el *nihil negativum* imposible lógicamente *porque* lo es realmente, o es realmente im-posible *porque* no admite siquiera ser pensado como «posible»? Esta pregunta —que aparentemente pudiera recibir una contestación sencilla y obvia— no es, sin embargo, tan fácil de responder como luce a primera vista. El propio Kant parece haberlo así comprendido.

Con lo simplemente anunciado en esta serie de preguntas —cuya intención no ha sido otra que la de suscitar los problemas que han de ocuparnos al tratar de esclarecer la estructura del *nihil negativum*— se divisan ya ciertas zonas erizadas de dificultades. El solo hecho de notar relativizado el Principio de no-contradicción para decidir sobre la *imposibilidad,* es ya una señal que anuncia que el *nihil negativum* parece desbordar la

esfera de lo meramente lógico y que su problemática trasciende hacia el dominio de lo propiamente ontológico. ¿En qué descansa la im-posibilidad ontológica? Hemos nombrado el *Principio de la posibilidad de la Experiencia.* ¿Qué expresa semejante Principio? La *posibilidad,* la *realidad* y la *necesidad* de los conocimientos en la región de la Experiencia son cuestiones que trata Kant al analizar los *Postulados del Pensamiento empírico en general.* Estos *Postulados* se refieren al uso objetivo de las *categorías de modalidad.* Por ello no puede ahora resultar muy extraño que sean también estas *categorías* las que, según rigurosa indicación del propio Kant, deban ser consideradas en estricta correspondencia con el *nihil negativum.*

Estas categorías de modalidad, así como los Postulados del Pensamiento empírico en general, son exponentes de un origen y de una estructura ontológicos, valga decir, son índices del Ser en cuanto tal y de los entes que participan y adquieren dimensión en semejante ámbito. Se trata ahora, en cambio, de estudiar aquellas categorías en relación a la Nada y de lo que a partir de esa Nada se manifiesta. En cuanto categorías del Ser ellas cobran su significación y sentido a partir del Tiempo. La *posibilidad,* la *realidad* y la *necesidad* tienen, a tal respecto, su correspondiente *schematismo.* ¿Es adecuado este *schematismo ontológico* —como horizonte temporal de las categorías del Ser— para lograr la intelección y el desarrollo de la Temporalidad de la Nada? Es justo, pues, que indaguemos a fondo lo que así queda planteado.

A fin de no perder la orientación a través de lo enmarañado del camino y de la multitud de problemas que surgen a partir de las escuetas indicaciones que aporta Kant, es conveniente señalar por anticipado el sentido de los pasos que nos proponemos dar en los próximos parágrafos. De tal manera podrá comprenderse su necesaria implicación y coherencia, al par que no se perderá de vista la meta que aspiramos a lograr mediante ellos.

Por orden sucesivo serán los siguientes:

1.°) *El Principio de no-contradicción y lo posible* (§ 15). Mediante ello se intentará poner de relieve los vínculos que existen entre ambas cuestiones, a la vez que se precisará el sentido de la posibilidad *lógica* y de la *ontológica,* mostrando el nexo de fundamentación que rige entre ellas.

2.°) *Las raíces de la posibilidad ontológica* (§ 16). La finalidad de este parágrafo consistirá en mostrar la estructura legal que exhibe la conciencia, en su aspecto temporal, en cuanto se refiere a la *posibilidad. La posibilidad,* en su sentido *ontológico,* quedará de tal manera enraizada en el Tiempo.

3.°) *La estructura ontológica-temporal de lo posible y de lo im-posible* (§ 17). Por cuanto existe una mutua irradiación de sentido entre el Ser y el Tiempo, es necesario esclarecer este círculo para aprehender el significado de *lo posible* y *lo im-posible.* El Tiempo del *schematismo ontológico* revela así sus limitaciones en referencia a *lo im-posible.* Frente a lo *im-posible ontológico* —No-Ser o «Nada»— se destacará de tal manera el sentido de *lo im-posible* como *ens extramun-*

danum en cuanto expresión de la auténtica *Nada*. Y a partir de su propia «comprensión» se delineará el sentido de la respectiva «Temporalidad» de esa *Nada*.

§ 15

El Principio de no-contradicción y lo Posible

Casi desde los orígenes mismos de la filosofía, y a partir de sus primeras formulaciones, el *Principio de no-contradicción* ha sido pensado en estrecha conexión con el problema de la *posibilidad*. En el propio enunciado que de él hace Aristóteles —y en el cual se recoge por vez primera de manera explícita y temática aquel Principio— la relación entre ambas cuestiones es clara y evidente. Refiriéndose a él, dice Aristóteles τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό («*Es imposible que lo mismo pertenezca y no pertenezca a lo mismo a la vez y bajo el mismo respecto*»)[190].

A la luz de semejante enunciado, tal como es fácil notarlo, «*imposible*» (ἀδύνατον) resulta aquello que, como una consecuencia del propio Principio y debido a la estructura misma de la realidad (sea la de los fenómenos, sea la del propio pensar sobre esos fenómenos), evidencia una contradicción consigo mismo. Esta contra-dicción

[190] Aristóteles, *Metafísica*, libro Γ 3, 1005 b, líneas 18 y sgs.

concierne al λόγος, que al patentizarse de tal modo oculta o encubre (en lugar de descubrir = ἀλήθεια) aquello de lo que puede o debe ser manifestación (λόγος ἀποφαντικός) y resulta im-pensable por no-verdadero, pues Ser, Verdad y Logos se implican mutuamente. Lo im-posible (ἀδύνατος) es así la estructura contra-dictoria del λόγος mismo y se enraíza, como tal, en aquello de lo que el λόγος es o debe ser manifestación: la Verdad del Ser [191].

Pero no es nuestra intención perseguir este nexo, sino simplemente dejar que él se descubra por sí mismo. Si históricamente esta conexión ha perdurado, o si perdiendo toda raigambre ontológica el *Principio de no-contradicción* ha venido a ser la simple exteriorización de una estructura lógica, es cuestión que ha de verse por sí sola. Lo que sigue —en lo cual se estudia una manifestación de «*lo im-posible*» en estrecha conexión con

[191] A fin de evitar infundadas objeciones quisiéramos puntualizar que estamos conscientes de los reparos que esta afirmación puede suscitar, e incluso de las citas textuales que podrían aducirse para refutarla. Una de ellas, según pensamos, podría ser extraída del libro Θ, 4, 1047 b, líneas 12 y sgs., donde Aristóteles separa «*lo imposible*» de «*lo falso*». Pero hay otros textos —cfr., por ejemplo, libro Δ, 12, 1019 b, líneas 24 y sgs.— en los cuales parece confirmada nuestra opinión. «*Imposible es aquello* —afirma Aristóteles— *cuyo contrario es necesariamente verdadero*». Si se comprende a fondo la aparente contradicción entre los dos enunciados anteriores —para lo cual es indispensable tener en cuenta el sentido en que están usados los ejemplos aducidos por el propio Aristóteles para ilustrarlos— podrá confirmarse que nuestra interpretación resulta correcta.

el *Principio de no-contradicción*— podrá arrojar algunas luces para entender aquello.

En cuanto expresión del *nihil negativum* —y tal como lo señala el propio enunciado kantiano— la Nada es el *objeto* (Gegenstand) de un *concepto*. Ahora bien, aquel *objeto* tiene la textura de una Nada (y, por tanto, se opone a la de un Algo) en razón de que el *concepto* al cual corresponde se contradice a sí mismo y como tal es «*lo im-posible*». La Nada —«*lo im-posible*»— tiene así su origen en una *contra-dicción*.

Ahora bien, de lo anterior resultan, al menos, tres cuestiones que es necesario puntualizar: 1.°) El fundamento de la Nada, en tanto *nihil negativum*, parece reposar en una estructura de naturaleza inteligible (concepto, pensamiento, λόγος); 2.°) Sólo en cuanto esa estructura es afectada de in-inteligibilidad, a ella le sobreviene el *factum* de quedar negada para ser Algo (Algo-posible) y se convierte, automáticamente, en «lo im-posible», valga decir, en una Nada; y 3.°) Aquella estructura inteligible resulta afectada de in-inteligibilidad (es «lo im-posible») por el hecho de atentar contra el *Principio de no-contradicción*.

Hablando formalmente, pues, la Nada —en tanto *nihil negativum*— tiene su origen en la transgresión de uno de los Principios supremos que rigen la inteligibilidad del Pensamiento y que constituyen una de las máximas leyes que garantizan su Verdad, valga decir, su adecuación al Ser y, por ende, su capacidad de manifestarlo (λόγος ἀποφαντικός). En cuanto esa inteligibilidad del Pensar, sólo existe en tanto se apoya en el Principio de no-contradicción, la Nada es la

expresión de una aniquilación de aquella inteligibilidad por obra de la destrucción misma del Principio que la sostiene. En cuanto tal, la Nada es la expresión de un absurdo, de un contrasentido, de algo i-lógico o a-lógico, valga decir, de algo in-inteligible, ya que sólo el Pensar que se rige u orienta por la Verdad (garantizada por el Principio de no-contradicción) exhibe un sentido inteligible y se ajusta a la Lógica (doctrina de la Verdad del λόγος). Lo im-posible, la Nada, en tanto *nihil negativum*, es así la exteriorización de la im-posibilidad del Pensar («el concepto se suprime a sí mismo», dirá Kant) y, como tal, al par de ser expresión de lo contra-dictorio (valga decir, de lo que contra-dice al lógico decir del λόγος) resulta una *negación* (*im*-posibilidad, nihil *negativum*) en relación a lo que el Ser es en su *posibilidad* (Algo).

Mas, si es cierto que todo lo anterior resulta claro, y a partir de la transgresión del Principio de no-contradicción se hace patente la exteriorización de «*lo im-posible*», no parece justo que una cuestión de tanta trascendencia se reduzca a ser tratada únicamente bajo la perspectiva esbozada. En efecto: ¿puede restringirse «*lo imposible*» a ser solamente aquello que atenta contra el *Principio de no-contradicción*? O preguntado inversamente: ¿es «*posible*» todo lo que no atente contra semejante Principio? La respuesta a estas preguntas —que tiene que ser necesariamente negativa— nos revela otro aspecto del problema.

En efecto, hemos visto que, aún sin atentar contra el Principio de no-contradicción, valga decir,

siendo estructuras inteligibles perfectamente coherentes en sí mismas, los *nóumenos* —cuya expresión la encontramos en el *ens rationis*— no pueden ser contados entre las *posibilidades* [192]. Los *nóumenos*, sin ser contradictorios en sí mismos, no pertenecen a la esfera de «*lo posible*» en cuanto tal, ya que les está rehusado ser incluso *objetos* de nuestra intuición sensible [193] y, como tales, tener ninguna realidad fenoménica.

¿Pero qué está diciendo lo anterior? ¿No son acaso los *nóumenos* realidades inteligibles y, por lo tanto, estructuras cuya posibilidad se acredita en este mismo factum? En efecto, si «lo posible» quedase restringido a «lo inteligible», los *nóumenos* fueran «posibles», pero si «lo inteligible» no acota ni cubre totalmente «lo posible», entonces los *nóumenos* —como lo expresa Kant— no pueden ser contados entre las posibilidades. En tal sentido la propia doctrina kantiana nos obliga a establecer dos significados, y por ende dos criterios, para examinar «lo posible» en cuanto tal. De ello estaba consciente Kant mismo cuando expresa lo siguiente: «la argucia de substituir la posibilidad lógica del concepto (que él mismo no se contradiga) por la posibilidad trascendental de las cosas (que al concepto corresponda un objeto) no puede engañar y satisfacer más que a los inexpertos» [194]. De tal manera, apoyándonos en el pro-

[192] «...ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können...» B 347; cfr. también B 348.

[193] B 307.

[194] «Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des *Begriffs* (da er sich selbst nicht widerspricht) der

pio Kant, podemos ahora decir que si bien el *nóumeno* —el *ens rationis*— tiene una *posibilidad lógica*, sin embargo carece de una *posibilidad trascendental*, valga decir, *real* [195]. A esta *posibilidad real* la hemos llamado —y así la designaremos de ahora en adelante— «*posibilidad ontológica*».

Pero la cuestión no es simplemente distinguir estas dos clases o especies de *posibilidades*, sino la de averiguar las relaciones que guardan entre sí. En efecto, es justo preguntarse: ¿subsisten una junto a otra ambas *posibilidades*, se implican mutuamente, o son distintas e independientes entre sí? A tal respecto, cabe responder taxativamente: toda *posibilidad ontológica* supone y requiere el cumplimiento de una *posibilidad lógica* —valga decir, todo lo posible *ontológicamente* debe ser posible *lógicamente*— pero no todo lo posible *lógicamente* debe ser posible *ontológicamente*. De otra manera —pero en un contexto de cuestiones íntimamente relacionadas con este

transzendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand korrespondiert) zu unterschieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen». B 302.

Es de notar que en sus acotaciones personales (*Nachträge* CXXI), Kant substituyó la expresión «*posibilidad trascendental*» por la de «*posibilidad real*" (der realen Möglichkeit).

[195] «Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts *belegen*, und dadurch ihre *reale* Möglichkeit dartun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben), weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die *logische* Möglichkeit übrig, d. i. dass der Begriff (Gedanke) möglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Objekt beziehe, und also irgend was bedeute». B 302-B 303.

problema— Kant expresa una idea semejante cuando dice: «Debemos, pues, hacer valer al Principio de contradicción (Satz des Widerspruchs) como Principio universal y completamente suficiente de todo conocimiento analítico; pero su uso como criterio de verdad suficiente no pasa de allí. En efecto, ningún conocimiento puede serle contrario sin destruirse, por lo que este Principio es *conditio sine qua non,* pero no fundamento determinativo (Bestimmungsgrunde) de la verdad de nuestro conocimiento» [196]. O, dicho en otra forma: si el Principio de no-contradicción es ciertamente el criterio que permite asegurar la *posibilidad lógica,* no es, sin embargo, una *determinación suficiente* para la *posibilidad ontológica.* Y si bien ésta supone aquélla —por lo cual no es admisible que ella atente contra el Principio de no-contradicción— no todo cuanto cumpla con este Principio puede ser tenido por *ontológicamente posible.* Si bien hay una dependencia entre ambas especies de *posibilidades,* lo *ontológicamente posible* restringe, a la vez que enriquece, la esfera de la pura *posibilidad lógica.*

¿Pero qué es, entonces, el *nihil negativum*? ¿Radica su im-posibilidad en ser ontológicamente im-posible (aun siendo lógicamente posible), o

[196] «Daher müssen wir auch den *Satz des Widerspruchs* als das allgemeine und völlig hinreichende *Prinzipium aller analytischen Erkenntnis* gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn dass ihm gar keine Erkenntnis zuwider sein könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur *conditio sine qua non,* aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntnis». B 191.

es ontológicamente im-posible por ser también lógicamente im-posible? ¿Qué revelaría entonces esta última cuestión? A fin de dar una adecuada respuesta a estas preguntas debemos remitirnos al ejemplo que el propio Kant aporta acerca del *nihil negativum.* Tal como se recordará, Kant señala cual ejemplo de ello «la figura rectilínea de dos lados». Ahora bien: ¿en qué radica y de dónde proviene la im-posibilidad que manifiesta semejante ejemplo?

A fin de evitar ambigüedades —y aunque resulte un tanto superfluo señalarlo— digamos, ante todo, que la im-posibilidad que expresa tal ejemplo no corresponde a la de un *nóumeno,* por la sencilla y obvia razón de que lo allí ejemplificado (una figura de dos lados) no es, en absoluto, un *nóumeno.* Es más: si en cierta forma el *nóumeno* alcanza a ser posible (valga decir, *lógicamente* posible, por no ser contradictorio), en cambio lo ejemplificado mediante lo anterior es *im-posible* porque —según Kant— acusa en sí mismo una contradicción.

Pero dicho esto, se nos aclara entonces el problema: ¿pues en qué radica la *contradicción* que expresa un tal ejemplo? ¿Es ella una mera contradicción lógica —y, por ende, su im-posibilidad es también lógica— o manifiesta aquel ejemplo una contradicción ontológica? Examinemos detenidamente esta cuestión.

Sin duda alguna el ejemplo aducido manifiesta una contradicción *lógica.* Así lo entiende Kant. Pero no se comprenderían plenamente sus razones ni, en definitiva, podría esclarecerse aquella contradicción, si no se atendiera y tomara en

cuenta el horizonte histórico-científico del cual surge y en el que se incardina el ejemplo utilizado. En efecto, la fuente de la cual lo extrae Kant y a la que otorga absoluto crédito es la geometría euclideana. En la Definición 14 de sus *Elementos*, Euclides asienta lo siguiente: «*Figura es lo comprendido (circundado) por un límite o por varios*» [197]. Al ser tal, por definición, toda figura *rectilínea* requiere, al menos, *tres* lados que sean sus límites o extremos, pues un número menor de lados (v. gr., *dos*) no alcanzarían a circundarla de ninguna manera [198]. La propia definición de «*figura rectilínea*» es así —a los ojos de Kant— un sujeto que rechaza, por inconveniente y contradictorio con sus propias notas, el predicado que se trata de adscribirle (el tener dos lados) [199].

Mas, aparte de toda consideración de naturaleza histórica, y sin entrar a discutir si el hecho de apoyarse en Euclides invalida o relativiza la vigencia de la afirmación kantiana, la cuestión fundamental radica en averiguar si ese ejemplo puede considerarse como un exponente de mera

[197] Σχῆμά ἐστι τὸ ὑπό τινος ἤ τινων ὅρων περιεχόμενον

[198] Para más detalles cfr. especialmente las *Definiciones* 19 y 23, así como la IX *Noción común* (κοιναὶ ἔννοιαι) de los «*Elementos*». Es de observar que en la *Definición* 19, al enumerar las figuras rectilíneas, Euclides comienza por nombrar las *triláteras*.

[199] En general, como es sabido, el *Principio de no-contradicción* se aplica a la relación entre dos juicios. El caso de que trata el ejemplo que estudiamos, al contrario, es el de una contradicción existente internamente en un solo juicio. En tal sentido, él se refiere a lo que Pfänder denomina en su «Lógica» el «*Principio especial de contradicción*», cuya fórmula simbólica sería SP ←→ P. Cfr. *Op. cit.*, Parte Tercera, Cap. II, 2.

contradicción lógica, o si él, por el contrario, implica un apoyo subrepticio en otros contenidos que desbordan esa formal y vacía esfera de lo puramente lógico.

Para Kant, según ya hemos visto, aquella contradicción es al parecer puramente lógica y queda establecida al negar el predicado las propias notas que contiene el sujeto. ¿Pero es cierta, sin más, semejante explicación? ¿Sostiene realmente Kant este criterio puramente *analítico* para referirse a un ejemplo que, a todas luces, parece encerrar un elemento de *síntesis*? He aquí una cuestión sumamente delicada de ser respondida. Pues al revisar otros ejemplos que el propio Kant aporta, y en los cuales parece considerar más detenida y explícitamente un problema semejante, es justo ver que su explicación hace recaer el peso de la *imposibilidad* no en lo puramente formal y abstracto de la *contradicción lógica,* sino en las condiciones mismas del Espacio y, por ende, en un primer y primigenio elemento *ontológico* que transforma la pura *imposibilidad lógica* en una auténtica y originaria *imposibilidad ontológica.* «Así —nos dice— en el concepto de una figura comprendida entre dos líneas rectas, no hay ninguna contradicción, pues el concepto de dos líneas rectas y su encuentro no contiene negación alguna de una figura; la imposibilidad no descansa en el concepto en sí mismo, sino en la construcción del mismo en el Espacio, esto es, en las condiciones del Espacio y en la determinación del mismo» [200]. ¿Pero qué nos está diciendo este

[200] «So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei

ejemplo? Este ejemplo —cuya similitud con el anterior resulta evidente— nos da la clave para interpretar el correcto pensamiento de Kant. En efecto, es el Espacio —con sus condiciones y determinaciones, valga decir, por obra de sus notas estrictamente ontológicas— el que hace surgir la *im-posibilidad* en cuanto tal. Son esas «condiciones del Espacio y sus determinaciones» —«las que, a su vez, tienen su realidad objetiva, es decir, se relacionan con cosas posibles, puesto que contienen a priori la forma de la Experiencia en general» [201]— las que hacen *im-posible* que exista, como un *Algo*, aquello que pretende construirse. El *nihil negativum* es, de tal suerte, no el producto de una simple contradicción lógica, sino el exponente de una im-posibilidad *ontológica* o *real*; valga decir, de una *Nada* que rehusa toda conexión con la Experiencia puesto que rechaza presentarse a través de aquellas Formas (las del Espacio) que configuran el horizonte de manifestación de los posibles «objetos-reales». En tal sentido, la Nada —el *nihil negativum*— es un «*ob-*

geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe won zwei geraden Linien und deren Zusammenstossung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Konstruktion desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben». B 268.

Cfr. asimismo los «*Elementos*» de Euclides, *Noción IX*.

[201] «...diese (las condiciones del Espacio y sus determinaciones) haben aber wiederum ihre objektive Realität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten". B 268.

jeto vacío» (vacío de «posibilidad-real»), a la vez que «*sin concepto*». En efecto, por obra de la im-posibilidad ontológica acusada, aquel concepto (v. gr., el de una figura rectilínea de dos lados) resulta también lógicamente contra-dictorio y, al ser tal, se suprime a sí mismo: es Nada.

Pero mediante lo anterior hemos llegado a un punto verdaderamente decisivo. Si se comprende a fondo lo que la reflexión ha destacado podrá verse que la noción de *posibilidad* se ha transformado radicalmente. En efecto, la *posibilidad,* en cuanto tal, acusa ahora una *índole ontológica* y es a semejante aspecto de ella al que se refiere originariamente el *nihil negativum.* El *nihil negativum* resulta lógicamente im-posible porque es fundamentalmente ontológicamente im-posible.

¿Pero en qué se basa semejante im-posibilidad ontológica? Hemos visto que ella arranca de las «condiciones y determinaciones del Espacio» y que, al par, aquéllas configuran la im-posibilidad del *nihil negativum* porque «contienen a priori la forma de la Experiencia en general». ¿No es justo, entonces, que tratemos de esclarecer a partir del contexto de semejantes relaciones las raíces de la im-posibilidad ontológica que manifiesta el *nihil negativum*?

§ 16

Las raíces de la posibilidad ontológica

Superada la esfera de la posibilidad puramente *lógica* —puesto que el *nihil negativum* trasciende ésta y se revela como una *im-posibilidad ontológica*— debemos preguntar directamente: ¿qué es *lo posible*, en cuanto tal, considerado *ontológicamente*? Kant responde a esta pregunta —en los *Postulados del Pensamiento empírico en general*— cuando dice: «Lo que conforma con las condiciones formales de la Experiencia (en cuanto a la intuición y los conceptos) es *posible*» [202].

Ahora bien, el término de *posible* ya no se refiere aquí solamente al concepto o al juicio en sí mismos —en tanto implican una interna y formal coherencia o están de acuerdo con el Principio de no-contradicción— sino al *objeto* designado por aquel concepto o juicio, en tanto él concuerda o está conforme con las *condiciones formales* de la Experiencia (tal como el mismo *objeto* podría ser *real* o *necesario* si se ajustara a otras *condiciones* de la misma Experiencia). Por ello, siendo esta Experiencia el marco donde se pone a prueba aquella *posibilidad*, son los límites de ella, y sus propias condiciones, las que deciden acerca de la *posibilidad del objeto*.

[202] «Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*». B 265.

En tal sentido, si la posibilidad o lo im-posibilidad *lógicas* podían extraerse y reconocerse por el Principio de no-contradicción, la posibilidad o im-posibilidad *ontológicas* se ven referidas a las *condiciones formales* que diseñan y regulan la *síntesis* de la Experiencia. «La posibilidad del concepto —dice Kant— descansa sólo en el Principio de contradicción. La de la *síntesis* en la Experiencia» [203]. Por ello, a aquella *posibilidad* la llama *analítica*, a ésta *sintética* [204]. Mientras la primera es propia de los juicios analíticos, la segunda es característica —y representa el principal problema— de los juicios sintéticos. «En efecto —dice Kant— ¿de dónde extraer el carácter de posibilidad de un objeto, pensado mediante un concepto sintético a priori, si no es de la síntesis que constituye la forma del conocimiento empírico de los objetos? Que en ese concepto no esté contenida ninguna contradicción es una condición lógica necesaria, pero no basta esto para constituir la realidad objetiva del concepto, esto es, la posibilidad de un tal objeto, como es pensado mediante el concepto» [205].

[203] «Möglichkeit der Begriffe beruht bloss auf dem Satze des Wiederspruchs. Die der *synthesis* auf Erfahrung». (*Kant's gesammelte Schriften*, ed. cit. Bd. XVII, *Reflexionen zur Metaphysik*, 4480, pág. 567, cfr. también 3991, pág. 379).

[204] Cfr. *Op. cit.*, Bd. XVII, 4657, pág. 627.

[205] «Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntnis der Objekte ausmacht? Dass in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten

Ahora bien, al relacionar la problemática de la *posibilidad ontológica* con los juicios sintéticos y al quedar incardinado tal problema con el de la *síntesis*, nos hemos reducido a llevar esta cuestión al auténtico terreno en el cual Kant la plantea y la debate. Como se expresa en la definición misma de la *posibilidad*, su tratamiento ha de verse referido a la Experiencia —o, dicho más precisamente, a las *condiciones* de la misma— en cuyo ámbito, como es bien sabido, se realiza y cumple la *función sintética* productora de la objetividad. La *posibilidad ontológica* queda así referida a la *síntesis* productora de la objetividad del objeto y, en cuanto tal, mediante ella se designa una *modalidad* que puede asumir o serle rehusada a aquel objeto. En tal sentido cabe preguntar: 1.°) ¿Cómo es posible la *síntesis* misma productora de la objetividad?; y 2.°) ¿Cuándo esa *síntesis* —así posibilitada— modaliza su correlato objetivo como *Algo-posible*? La primera pregunta se refiere, como es fácil comprender, a los Principios mismos de la posibilidad de la Experiencia; la segunda, en cambio, a las *condiciones formales* que han de cumplirse en tal Experiencia, a fin de que sus correlatos objetivos queden modalizados como *posibles* o *im-posibles*. Es justamente este último aspecto —suponiendo esclarecido el anterior— el que nos interesa perseguir de manera primordial en nuestras reflexiones.

sein müsse, ist zwar eine notwendige logische Bedingung; aber zur objektiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug». B 267-B 268.

La *posibilidad* y la *im-posibilidad* son, dentro del pensamiento kantiano, *categorías de modalidad*. Ahora bien, frente a las restantes categorías (las de *cantidad*, las de *cualidad*, e incluso las de *relación*), aquéllas exhiben una característica muy especial que distingue su precisa función dentro del campo de la Experiencia. En efecto —como dice Kant— ellas tienen como particularidad que en absoluto aumentan la determinación del objeto mismo a que se aplican, sino que se limitan a expresar «cuál es la relación de este objeto (y de todas sus determinaciones) con el Entendimiento y su uso empírico» [206]. En tal sentido, cuando semejantes categorías se emplean, «no aumentan el concepto de las cosas, sino que se limitan a mostrar la manera en que ese concepto está ligado en general a la facultad de conocer» [207]. De tal suerte, esas categorías no intervienen en la constitución de los predicados materiales de los objetos de la Experiencia —«los principios de la modalidad no son objetivamente sintéticos», dice por ello Kant [208]— sino que, como exponentes de la *modalidad*, ellas señalan y determinan la posición de ese objeto en relación a la facultad cognoscitiva y el carácter que exhibe su concepto (ya constituido en sus predicados materiales por obra de las restantes categorías)

[206] B 266.

[207] «...weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren, sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntniskraft verbunden wird». B 287. Cfr. también B 266.

[208] «Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objektivsynthetisch». B 286.

dentro de la Experiencia. Por ello, «aunque el concepto de una cosa sea ya totalmente completo, puedo aún preguntar si este objeto es simplemente posible, o también real, o, si siendo esto último, es también necesario» [209]. Tal pregunta no intenta determinar ningún nuevo contenido material en el objeto mismo, sino que inquiere si la representación o concepto de él —en su relación con la facultad cognoscitiva dentro de la cual cobra origen— se halla constituida de acuerdo con las condiciones de posibilidad de la Experiencia en general y en qué medida se ajusta o cumple con las condiciones formales y materiales de la misma. Un objeto es *posible* —en tal sentido— cuando está constituido de acuerdo con las «condiciones formales» de la Experiencia; *real*, si cumple con las «condiciones materiales» de ella; y *necesario*, si su realidad ya constituida «está determinada por las condiciones generales de la Experiencia» [210]. Es entonces la *posibilidad de la Experiencia en general* —como ámbito dentro del cual se produce el proceso de la síntesis cognoscitiva— la condición general y absolutamente necesaria de la *objetivación modal* de cualquier objeto. El aspecto específico y concreto que puede adoptar en cada caso esa *objetivación modal* (valga decir, si el objeto constituido mediante ella resulta *posible*, *real* o *necesario*), depende en

[209] «Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloss möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei?». B 266.

[210] Cfr. B 266.

cambio de que el proceso constitutivo mismo cumpla ora con las *condiciones formales*, ora con las *materiales*, etc., que se verifican en el proceso general de la síntesis de la Experiencia. Por el contrario, *im-posible* es aquello que no cumple con ninguna de estas *condiciones* y, por tanto, resulta incapaz de ser representado en un concepto o de ser objeto dentro del ámbito de la posibilidad de la Experiencia en general.

Ahora bien, al ser correlatos de una Experiencia —valga decir, al objetivarse dentro del ámbito de la posibilidad de la Experiencia en general— todos los eventuales objetos de ella (y entre éstos, por supuesto, los caracterizados como meramente *posibles*)— deben manifestar o exhibir una *realidad objetiva* (objektive Realität), pues de lo contrario serían simples invenciones o vanas quimeras (blosses Hirngespinst)[211], incapaces de tener ninguna validez objetiva, ningún sentido, ni significación. ¿Pero no se opone semejante *realidad objetiva* a la *posibilidad* en cuanto tal? O preguntado en otra forma: ¿no expresa la necesaria referencia a una *Experiencia* —y la correspondiente *realidad objetiva* que ella confiere a sus correlatos— que todo objeto perteneciente a ella sea *real*? En absoluto. La Experiencia, en cuanto tal, no es sin más la Experiencia *real* (empírica), ni la *realidad objetiva* que han de exhibir los eventuales objetos de ella expresa que el modo de existir éstos se reduzca a ser *real*. Así como dentro de la posibilidad de la Experiencia en general los objetos pueden exhibirse en cuan-

[211] B 196.

to *posibles, reales* o *necesarios,* la *realidad objetiva* de ellos puede ser la de Algo que se limite a existir como *posible* (sin ser *real* o *necesario*). En tal sentido, por ejemplo, sin recurrir a ninguna percepción (y, por tanto, sin que el respectivo objeto cumpla con las *condiciones materiales* de la Experiencia, ni sea, por consiguiente, *real*) podemos conocer y determinar completamente a priori la *posibilidad* de un objeto, teniendo semejante *posibilidad* una perfecta *validez objetiva,* tal como se atestigua plenamente, v. gr., en la construcción de los objetos geométricos [212]. En tal forma —dice Kant— «nosotros podemos, sin recurrir previamente a la Experiencia misma [entendida aquí como sinónima de experiencia *real* o *empírica*] conocer y caracterizar la posibilidad de las cosas, sólo en referencia a las condiciones formales bajo las cuales se determina en ella generalmente algo como objeto; por consiguiente completamente a priori, aunque sin embargo en referencia a la Experiencia y dentro de sus límites» [213]. Ello no expresa —y así debe ser entendido— que en semejante proceder se olvide o rechace por completo la Experiencia, aunque lo que de ella se tome en consideración sean sus *condiciones formales* y, en forma alguna, sus as-

[212] Cfr. B 741 y sgs.

[213] «...wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken, bloss in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihren Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisieren können». B 272 (La frase entre corchetes es adición nuestra).

pectos *empíricos* o *reales*. De tal manera, *lo posible* debe estar de acuerdo con las *condiciones formales* de la Experiencia, sin que por ello el concepto correspondiente a este objeto prescriba que él deba existir como Algo *real* o *necesario*. Ahora bien, esas *condiciones formales* de la Experiencia garantizan una *realidad objetiva* a sus eventuales correlatos (y en tal sentido lo meramente *posible* tiene esa significación, valga decir, existe como un *objeto-posible*) puesto que ellas, como «condiciones de la posibilidad de la Experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la Experiencia» [214]. Siendo así, un objeto es *posible* porque su concepto —originado dentro del proceso sintético de la Experiencia— está de acuerdo con las *condiciones formales* de aquella Experiencia y éstas son, a la vez, las que imponen la objetivación modal correspondiente —valga decir, el carácter de *posible*— en el respectivo objeto constituido mediante aquella síntesis. Si ésta contuviera un elemento empírico (v. gr., una sensación), entonces la estructura modal de la objetivación cumpliría con las *condiciones materiales* de la Experiencia y, *eo ipso*, el correlato objetivo constituido mediante ella aparecería determinado como *real*, etcétera.

Mediante lo anterior —como puede verse— se ha logrado perfilar (aunque sea únicamente de una manera formal) el origen de la *posibilidad* y, por ende, de la *im-posibilidad*. Son las condi-

[214] «...die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*...» B 197.

ciones de posibilidad de la Experiencia, valga decir, las condiciones que regulan la propia *síntesis* productora de la objetividad (en nuestro caso referida especialmente al aspecto modal que exhibe el objeto) las que diseñan y determinan el ámbito y el sentido de *lo posible* y *lo im-posible* en su significado *ontológico*. *Posible*, en tal sentido, es lo que está de acuerdo con las *condiciones formales* de la *síntesis* (valga decir, el objeto constituido conforme a ellas). *Im-posible* aquello que, al no cumplirlas, queda *privado* de ellas, o tal vez, *excluido* de su ámbito [215].

Pero nuestro intento no puede detenerse en este mero diseño formal, sino que fiel a su propósito de esclarecer aquel significado *ontológico* —pues sólo así podrá revelarse la auténtica estructura temporal del *nihil negativum* en cuanto expresión de *lo im-posible* [216]— debe ahora precisar en sus detalles la rica y compleja urdimbre de relaciones que integran el tejido de aquella Experiencia y de sus condiciones de posibilidad.

La Experiencia, como tal, en cuanto esfera dentro de la que se realiza la síntesis objetivadora, es un proceso sometido a precisas leyes, de cuyo cumplimiento depende que ella tenga una validez objetiva (es decir, que sus resultados sean capaces de revelar los perfiles verdaderos de los objetos y constituyan un conocimiento auténtico de ellos) o que, en caso contrario, todo quede redu-

[215] Acerca de la fundamental importancia que tiene este doble matiz que así queda expresado, cfr. el próximo parágrafo.

[216] Cfr. *supra*, § 14.

cido a una mera «rapsodia de percepciones» [217], incapaz de ser un auténtico conocimiento (válido tanto para el sujeto que lo realiza como para otros), ni de ajustarse siquiera al contexto de una conciencia posible sometida a leyes universales. En tal sentido, aquella Experiencia y sus condiciones de posibilidad —en tanto dentro de su ámbito se verifica la objetivación que constituye la verdad del objeto— demuestra que su proceso sintético «tiene por fundamento Principios que determinan su forma a priori, es decir, reglas generales de la unidad en la síntesis de los fenómenos, cuya realidad objetiva, como condiciones necesarias, puede ser demostrada siempre en la Experiencia e incluso en la posibilidad de ella» [218]. Los Postulados del pensamiento empírico, tanto como las categorías de modalidad y las intuiciones a que ellas se aplican, se exhiben entonces en su plena necesidad como condiciones de *lo posible* y *lo im-posible.*

¿Pero qué quiere decir esto mismo en concreto? ¿Cómo es que las *categorías de modalidad* —en cuanto «reglas generales de la unidad en la síntesis de los fenómenos»— actúan o funcionan dentro del contexto general de la Experiencia determinando que la síntesis objetivadora quede caracterizada modalmente en tal forma que el

[217] B 195.

[218] «Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität, als notwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann". B 196.

correlato objetivo de ella se exhiba como un *Algo-posible*?

No es cuestión, a tal respecto, repetir por extenso lo ya largamente expuesto en otro sitio. Las categorías tienen como función específica la de constituir la estructura inteligible del objeto. Semejante función —de acuerdo con la índole peculiar de cada categoría— se verifica (en la etapa que Kant designa con el nombre de *síntesis figurativa* o «*synthesis speciosa*»)[219], al introducir la categoría un principio de unidad sintética pura sobre la diversidad de la intuición. Esta diversidad intuitiva —valga decir, los múltiples datos sensibles del fenómeno sobre los cuales ha de recaer la función unificante y sintetizadora de la categoría— está contenida en el Tiempo, que en cuanto «condición formal de lo múltiple del Sentido interno»[220], actúa como receptáculo de los datos de la intuición. Los conceptos del Entendimiento (las categorías) al obrar como principios ordenadores y sintetizadores de la Experiencia —valga decir, al actuar como constituyentes del aspecto inteligible del objeto fenoménico— lo que hacen es determinar este Sentido interno (Tiempo) prescribiendo la forma y disposición que debe asumir la estructura temporal de la conciencia. Tal «determinación trascendental del Tiempo»[221] se verifica mediante el *schematismo*. Los *schemas* son así nada más que expresiones de una «síntesis pura, operada según una regla de unidad conforme con los conceptos en general

[219] B 151; B 154.
[220] B 177.
[221] B 178.

y expresada (aquella regla) por la categoría» [222]. O, como aún con mayor claridad lo dice el propio Kant: «Los schemas no son más que *determinaciones a priori del Tiempo* hechas según reglas y que, de acuerdo al orden de las categorías, se refieren a la *serie del Tiempo*, al *contenido del Tiempo*, al *orden del Tiempo*, y, finalmente, al *conjunto del Tiempo*, en vista de todos los posibles objetos» [223].

De acuerdo con ello —interpretando fielmente el pensamiento de Kant— los schemas correspondientes a las categorías de la modalidad se refieren al *conjunto del Tiempo* y su acción no puede ser otra que ordenar y organizar los datos del Sentido interno en general en determinada forma. ¿Pero cuál es esa forma en que las categorías de modalidad actúan sobre el Sentido interno diseñando en un schema temporal el perfil de lo posible (o lo im-posible), lo real (o lo no-real), lo necesario (o lo contingente) de los eventuales objetos de las representaciones? Recordemos, ante todo, que las categorías de la modalidad no tienen ingerencia en la constitución material de los objetos mismos, sino que, al contrario, parecen dar por supuesto ese proceso y apuntan sólo a señalar «cómo se relaciona este objeto (y todas sus

[222] (Das Schema) «ist nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt». B 181.

[223] «Die Schemate sind daher nichts als *Zeitbestimmungen a priori* nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die *Zeitreihe*, den *Zeitinhalt*, die *Zeitordnung*, endlich den *Zeitinbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände». B 184, B 185.

determinaciones) con el Entendimiento y su uso empírico, con la facultad empírica del Juicio y con la Razón (en su aplicación a la Experiencia)» [224]. De tal suerte, la función propia de ellas, en su uso objetivo, consiste en determinar si aquella síntesis material constituyente de las representaciones se realiza o no conforme a las condiciones de posibilidad de la Experiencia, y el grado de su eventual realización, a fin de «mostrar la manera como ese concepto en general [el del objeto] está ligado a la facultad de conocer» [225]. Es por ello que su *schematismo* —como determinación de la estructura temporal del Sentido interno— no se refiere directamente a la *producción* (Erzeugung) del Tiempo, a su *ocupación* (Erfüllung), o a su *ordenación* (Zeitordnung), sino al Tiempo mismo (o, dicho más precisamente, al *conjunto del Tiempo* «como el correlato de la determinación de un objeto»), a fin de ver «si y cómo este objeto pertenece al Tiempo» [226], valga decir, al Sentido interno en cuanto receptáculo formal de todo representación posible para una conciencia. De tal suerte, el *conjunto del Tiempo* —en el cual quedan englobados todos los aspectos de la síntesis material constituyente— recoge las diversas facetas de aquel proceso y es a él,

[224] «Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es frägt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?». B 266.

[225] Cfr. B 287. (La frase entre corchetes es adición nuestra.)

[226] Cfr. B 184.

como totalidad, que se aplican las categorías de modalidad, a fin de determinar si y cómo las eventuales representaciones que en él se hayan formado son correlativas de objetos posibles, reales o necesarios, en tanto que hayan cumplido o no con las condiciones (formales y materiales) de la Experiencia [227].

En tal sentido, según se ha dicho, un objeto es *posible* si su concepto está de acuerdo con las *condiciones formales* de la Experiencia (en cuanto a la intuición y los conceptos). ¿Pero cómo determinar semejante conformidad? El concepto de un objeto está de acuerdo con las *condiciones formales* de la Experiencia —y, por tanto, es *posible*— en cuanto su proceso de constitución se realice ajustándose a las estrictas leyes que regulan la síntesis de las intuiciones (en su aspecto meramente formal). Semejante ley, relativa a la síntesis intuitiva, se expresa en el *Principio* (Grundsatz) llamado por Kant «*Axiomas de la intuición*».

Según este Principio, como ha de recordarse, todos los fenómenos —para ser aprehendidos, es decir, para ser recibidos en la conciencia empírica— han de someterse a la síntesis de una diversidad «por la que se producen las representaciones de un Espacio o de un Tiempo determinados» [228], y mediante la cual, «por la composición

[227] «Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kam ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloss möglich, oder auch wirklich, oder wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei?». B 266.

[228] «Sie können also nicht anders apprehendiert, d. i.

de sus elementos homogéneos y por la conciencia de la unidad sintética de este múltiple (homogéneo)» [229] ellos quedan integrados como objetos en aquella conciencia. Ahora bien, «la conciencia de la unidad sintética de lo múltiple homogéneo en la intuición en general, en cuanto sólo así es posible la representación de un objeto, es el concepto de una cuantidad (quanti)» [230], por lo cual, todos los fenómenos, en tanto objetos posibles, resultan determinados como *cuantidades* —y, aún más precisamente, como *cuantidades extensivas*— «porque ellos, como intuiciones en el Espacio y en el Tiempo, deben ser representados mediante la misma síntesis por la que se determinan en general Espacio y Tiempo» [231]. Por lo que toca a

ins empirische Bewusstsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewusstsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen)». B 202, B 203.

[229] *Ibidem.*

[230] «Nun ist das Bewusstsein der synthetischen Einheit des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse (quanti)». B 203. (Hemos de advertir que aquí seguimos la versión de esta frase propuesta por Vaihinger.)

[231] «...weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden». B 203.

Cabe recordar —pues justamente en ello encuentra su precisa aplicación— el enunciado que expresa el Principio fundamental de la Experiencia: «die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich

esta *síntesis* —es decir, la de las cuantidades extensivas— tiene ella un claro y manifiesto sentido temporal [232] y expresa la operación mediante la cual se añaden *sucesivamente* una a otra las diversas *Partes* del fenómeno en tanto se verifica su aprehensión y queda él integrado, como representación, en el Sentido interno. De tal manera, así lo expresa textualmente Kant, «como la pura intuición en todos los fenómenos es o el Espacio o el Tiempo, todo fenómeno, en tanto que intuición, es una cuantidad extensiva, ya que no puede conocérsele sino por medio de una síntesis sucesiva (de Parte a Parte) en la aprehensión» [233].

Ahora bien, el *schema* de la posibilidad, al referirse al proceso de constitución de los fenómenos en su aspecto meramente formal —valga decir, a la integración de su estructura espacio-temporal pura y a su diseño como cuantidades extensivas [234]— lo que hace es prescribir la regla que ordena el flujo temporal del Sentido interno en general cuando se cumple aquel aspecto del pro-

Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*». B 197.

[232] Cfr. el Capítulo I, § 3, donde quedó precisamente señalado este aspecto.

[233] «Da die blosse Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Grösse, indem sie nur durch sukzessive Synthesis (von Teil zu Teil) in der Apprehension erkannt werden kann». B 204.

[234] En tal sentido, tanto los *Axiomas de la intuición*, como los demás *Principios* (Grundsätze), son únicamente explicitaciones del *schematismo*. La conexión entre los *schemas* y los *Principios* (Grundsätze) ha sido uno de los aspectos que hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo.

ceso constitutivo de ellos. En tal sentido, sólo en la medida en que los fenómenos sean aprehendidos *sucesivamente,* valga decir, en tanto que sus diversas Partes sean añadidas *sucesivamente* unas a otras en el Sentido interno, pueden ellos ser objetos (posibles) de una Experiencia. Por esto, el *schema* de la posibilidad no expresa otra cosa sino la *regla* de esa *síntesis sucesiva* que hace posible la constitución de los objetos y cuya infracción, automáticamente, decreta su im-posibilidad. Así, v. gr., para la *producción* de una cuantidad se requiere que se añada sucesivamente una Parte a otra, mientras que si, por ejemplo, en un mismo instante del Tiempo se pretendiera añadir o sintetizar una Parte con otra Parte opuesta a ella, el fenómeno quedaría anulado en su aspecto cuantitativo y sería formalmente imposible. En tal sentido, refiriéndose el *schema de la posibilidad* al modo de formarse los conceptos en el Entendimiento, prescribiendo los postulados del uso empírico de éste que *posible* es sólo lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la Experiencia, y, por último, expresando éstas que sólo puede ser objeto (posible) lo que cumpla con las condiciones de la *síntesis sucesiva* mediante la cual se integran las cuantidades extensivas, aquel *schema* —al resumir y sintetizar todas estas condiciones— reza textualmente: «el schema de la posibilidad es la conformidad de la síntesis de diversas representaciones con las condiciones del Tiempo en general (como, por ejemplo, que lo contrario no puede existir simultánea, sino sucesivamente, en una cosa); así, pues, la determina-

ción de la representación de una cosa en un Tiempo dado» [235]. O, dicho en otra forma: sólo en la medida en que los fenómenos se objetiven como cuantidades extensivas —y cumplan con los axiomas del Tiempo mismo (entre los cuales se incluye de manera fundamental la sucesividad) [236]— pueden ellos ser contados entre las posibilidades, valga decir, ser objetos posibles [237]. En cuanto se infrinjan los axiomas del Tiempo (y el flujo temporal de la conciencia los contradiga) sus formacio-

[235] «Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein kann,) also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit». B 184.

[236] B 47-B 49.

[237] Es cuestión de ver que el *schema de la posibilidad,* al referirse en general a todos los objetos que se ofrezcan como *cuantidades extensivas,* engloba tanto a los objetos geométricos (espaciales), como a los números y fórmulas aritméticas. En tal sentido, si bien en estos últimos el aspecto de la *sucesividad* en la síntesis de su representación es de por sí bastante claro, no es raro encontrar resistencias para admitir que el Espacio (y todas sus representaciones posibles) tienen, en última instancia, un sentido temporal por obra de su síntesis. A este respecto, además de lo que expresa Kant en los pasajes referentes al *schematismo de las cuantidades* (B 182), y en los propios *Axiomas de la intuición* (B 203, B 204), puede confrontarse lo que dice en relación con este problema en el *Sistema de las Ideas cosmológicas.* Allí expresa textualmente: «Allein die Synthesis der mannigfaltigen Teile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendieren, ist doch successiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe» (B 439).

Para más detalles, confróntese lo que ya hemos dicho en el Cap. III, § 12-B, especialmente en la observación N.° 145.

nes (conceptos) resultarán im-posibles y, por ende, sus correlatos objetivos serán también «*Nada*». «Es en esta síntesis sucesiva de la Imaginación productiva» —podrá decir entonces Kant, refiriéndose a la que llama también *síntesis figurativa*— «en la que se fundan las matemáticas de la extensión (geometría) con sus axiomas», los cuales «expresan las condiciones de la intuición sensible a priori, bajo las cuales únicamente puede realizarse el schema de un concepto puro en los fenómenos externos» [238]. Entre esos axiomas de la geometría —lo que es sumamente revelador para nuestros propósitos— cita Kant textualmente el que así reza: «dos líneas rectas no contienen ningún espacio» [239]. Refiriéndose al mismo ejemplo, y tratando de mostrar las raíces ontológicas de su *im-posibilidad*, podrá decir entonces en los *Postulados del pensamiento empírico*: «la imposibilidad no descansa en el concepto en sí mismo, sino en la construcción del mismo en el Espacio, esto es, en las condiciones del Espacio y en la determinación del mismo, las cuales, a su vez, tienen su realidad objetiva; es decir, se relacionan con cosas posibles, puesto que ellas con-

[238] «Auf diese sukzessive Synthesis der produktiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zustande kommen kann». B 204.

[239] «...zwei gerade Linien schliessen keinen Raum...». *Ibidem.*

tienen en sí a priori la forma de la Experiencia en general» [240].

De manera fehaciente queda así demostrado que la *posibilidad de un objeto* —vgr., el que se diseña en conformidad con los axiomas de la geometría en tanto éstos expresan las condiciones de la intuición sensible— tiene sus raíces ontológicas en las condiciones de posibilidad de la Experiencia misma (ya que éstas son, al par, las propias condiciones de los objetos de la Experiencia). Mas también queda mostrado en lo anterior que aquellas condiciones de posibilidad de la Experiencia, en cuanto tales, quedan referidas al Tiempo (a sus leyes y axiomas) por ser éste el horizonte que recoge, como Sentido interno, todos los posibles aspectos del proceso de objetivación de los fenómenos. De tal manera, el schematismo constituye la expresión de la legalidad temporal que debe asumir necesariamente la conciencia en su proceso de objetivación, en tanto el Sentido interno en general «es determinado según las condiciones de su forma (el Tiempo), en relación a todas las representaciones, en cuanto

[240] «So ist in dem Begriffe einer Figur die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstossung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Konstruktion desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben, diese haben aber wiederum ihre objektive Realität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten». B 268.

deben unirse a priori en un concepto conforme a la unidad de la Apercepción» [241].

Así como los axiomas de la geometría, o las fórmulas numéricas, expresan la legalidad temporal de la conciencia en los procesos constitutivos de las cuantidades extensivas —y en este sentido aquella legalidad se refiere únicamente a las *condiciones formales* de la Experiencia— las *Anticipaciones de la Percepción* y las *Analogías de la Experiencia* (así como los *schemas* correspondientes a la *Realidad* y a la *Necesidad*) expresan la legalidad temporal de la conciencia en los respectivos procesos constituyentes de semejantes aspectos [242]. En nuestro intento —ya que era lo que primordialmente nos interesaba destacar— nos hemos referido únicamente al aspecto de lo *posible* y lo *im-posible*, pero con lo dicho queda despejado el camino para esclarecer esos otros aspectos (lo *real* y lo *necesario*) en su correspondiente sentido temporal.

Pero lo que se ha destacado en relación con *lo posible* y *lo im-posible* ha permitido poner de relieve una tesis fundamental para nuestros propósitos. En efecto: *lo posible* y *lo im-posible* tienen, como habrá podido verse, un *sentido temporal. Posible* —tal como reza el respectivo *schema*— es aquel objeto cuya correspondiente síntesis está de acuerdo con las «condiciones del Tiempo en general»; valga decir, aquello cuyo sentido se ajusta al del Tiempo. Sólo lo que se ajusta a este

[241] Cfr. B 181.

[242] «Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit». «Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit». B 184.

Tiempo pertenece —como Algo posible— a la Experiencia posible, y sólo esta Experiencia —en tanto que posible— da testimonio de lo que «es» (sea ello posible, real o necesario). Todo cuanto no sea posible, es decir, todo cuanto no se dé u ofrezca dentro de esta Experiencia, es *im-posible*, valga decir, *Nada*. Sólo, pues, lo que se ajuste al Tiempo y a sus leyes «es». *Nada* es aquello que contradice al Tiempo.

¿Pero a qué «Tiempo»? ¿De dónde se ha extraído la estructura de este «Tiempo» que, como horizonte de sentido, sirve para determinar *lo posible* y *lo im-posible*, el Ser y la Nada? He aquí lo que debemos preguntar si queremos tener una intelección radical de aquella Nada como *nihil negativum*.

§ 17

La estructura ontológica-temporal de lo posible y de lo im-posible

Lo posible y lo im-posible han sido retrotraídos al ámbito de la Experiencia y de sus condiciones de posibilidad. Pero la Experiencia, y sus condiciones de posibilidad, son en todo caso un ámbito de objetivación ontológica. Sus eventuales correlatos, sea cual fuere su modalidad, exhiben una estructura entitativa a la que puede o debe imputársele un Ser. Toda la Experiencia, en efecto, se refiere a fenómenos y, en cuanto tales, ellos son fenómenos del Ser. *Lo im-posible*, en tal

sentido, responde también a una objetivación del Ser.

¿Pero no le está rehusado a lo *im-posible* el poder ser tenido como algo perteneciente al Ser? Al contrariar o no cumplir —por definición— las condiciones formales de la Experiencia... ¿no queda él, eo ipso, excluido de aquel ámbito ontológico? Así parece ser. *Lo im-posible*, por definición, es un «*objeto vacío sin concepto*» [243], lo cual quiere decir que, al carecer de la estructura inteligible que le confiere el concepto, él viene a ser un objeto no inteligible, im-pensable, a-lógico, esto es, algo que simplemente *está ahí* sin λόγος. ¿Pero qué es este «objeto vacío», esta simple y nuda emergencia carente de λόγος? ¿Acaso un No-Ser? Si el Ser es sólo lo pensable, valga decir, lo inteligible mediante conceptos por su estructura lógica, entonces *lo im-posible* es ese No-Ser carente de la inervación del λόγος.

Pero frente a esta perspectiva —donde *lo im-posible* se manifiesta como un objeto «sin concepto»— se destaca otra aparentemente contradictoria con respecto a ella. En efecto: ¿cómo sabemos algo en relación a ese «objeto vacío», en qué forma logramos concebirlo como tal, e incluso representarnos algo «im-posible»? ¿No es necesario para ello que lo aprehendamos mediante un λόγος, un pensar, o un concepto? En tal sentido, es un hecho que podemos pensar, representarnos, e incluso expresar algo *im-posible* (v. gr., una figura rectilínea de dos lados). Si *lo im-posible* careciera por completo de la inerva-

[243] «*Leerer Gegenstand ohne Begriff*». B 348.

ción de un λόγος, acerca de él no podríamos pensar, representarnos, ni siquiera expresar nada.

Es más: dentro de la propia doctrina kantiana —interpretada con todo rigor— aquella primera perspectiva parece denegada. En efecto, la objetivación de algo como *im-posible* se verifica gracias a una categoría de modalidad (la de *imposibilidad*) y ella tiene un claro y definido sentido ontológico, al igual que la de *no-existencia* y la de *contingencia*, que completan junto a ella la correspondiente tríada de este grupo [244]. Y así como resultaría incorrecto pensar que *lo contingente* expresa una absoluta carencia de Ser (cuando, en verdad, sólo constituye la manifestación de una modalidad ontológica), *lo im-posible* es también únicamente una modalidad deficiente del Ser, valga decir, la expresión de la falla o privación de *lo posible*. Como tal, si el Ser resulta lo pensable o inteligible mediante conceptos, lo *im-posible* parece cumplir perfectamente con semejante condición.

¿Pero qué quiere decir, entonces, la definición de *lo im-posible* como un objeto vacío «sin concepto»? ¿No es todo esto un vulgar sofisma o un mero juego de palabras? ¿No resulta totalmente contradictorio que ello aparezca una vez como un objeto «sin concepto» y que, a renglón seguido, se afirme que es un objeto pensado mediante un concepto que deniega el Ser o expresa su deficiencia? Así, pues... ¿qué es *lo im-posible*, ese algo-objetivo, que por una parte parece excluído del campo de la Experiencia y aparenta carecer de

[244] B 106.

toda estructura inteligible, mas por otra testimonia un sentido ontológico distinto y opuesto al de los objetos de aquélla caracterizados como *posibles*?

Si revisamos a fondo y rigurosamente la doctrina kantiana, hemos de ver que la estructura objetiva de *lo im-posible* no expresa que ello sea algo no ontológico —esto es: algo que por completo quede excluido de este ámbito— sino que, por ser el producto de una «objetivación» categorial que no se realiza de acuerdo con las *condiciones de posibilidad* de la Experiencia, resulta contradictorio y opuesto al Ser, valga decir, portador de una estructura distinta y contraria a la de un objeto constituido en conformidad con las leyes que regulan el ámbito de objetivación de los fenómenos de la Experiencia en cuanto tal. Ahora bien, en cuanto tal, la Experiencia es un ámbito de objetivación ontológica donde los eventuales correlatos se constituyen bajo las modalidades de lo *posible,* lo *real,* o lo *necesario,* en tanto cumplen con las condiciones de posibilidad de aquélla. *Lo im-posible* significa así un algo o fenómeno que se presenta o comparece ante el ámbito de objetivación de la Experiencia pero que, al no cumplir con las condiciones de posibilidad que se requieren para quedar constituido como *posible* (o eventualmente como *real* o *necesario*), asume la forma de un ente, algo o fenómeno, cuya estructura revela una deficiencia ontológica y rehusa ser tenido como un correlato de la Experiencia en cuanto tal. En tanto *lo im-posible* acusa esta falla de su objetivación con respecto a las condiciones de posibilidad de la Experiencia,

y en tanto ella es considerada como el ámbito ontológico por antonomasia, aquello *im-posible* es reputado como un *No-Ser*.

Pero importante en sumo grado es observar que *lo im-posible* es un *objeto*, aunque sea un «*objeto vacío*» [245]. Ello quiere decir que, de algún modo, su proceso de objetivación se ha realizado desde el momento mismo en que es capaz de asumir aquella forma o determinación en su estructura entitativa. O dicho de otra manera: para ser *objeto, lo im-posible* requiere la inervación de un "λόγος", aunque éste resulte diferente u opuesto a aquél otro que inerva el ámbito del Ser y mediante el cual los objetos correspondientes quedan caracterizados como *posibles, reales* o *necesarios*. De allí que, en tanto el λόγος del Ser constituya la estructura inteligible de los objetos de la Experiencia, *lo im-posible* resulte caracterizado como un objeto «sin concepto».

Mas ahora sabemos exactamente lo que esto quiere decir. Que el objeto (*lo im-posible*) sea algo «sin concepto», no expresa sin más que él carezca de una estructura lógica-inteligible, sino que ésta responde a un modo de «objetivación» donde no se cumplen las condiciones exigidas por la Experiencia en relación a los correlatos determinados como *posibles* (*reales* o *necesarios*). Sin embargo, como hemos dicho, la mejor prueba de que *lo im-posible* posee una estructura objetiva inervada por un "λόγος", es que perfectamente podemos pensarlo o representárnoslo como tal. En efecto, al intentar realizar semejante acto (pensar o re-

[245] B 348.

presentarnos algo im-posible), la imposibilidad radica no en la incapacidad de tener semejante representación (como, v. gr., lo atestigua el ejemplo de la figura rectilínea de dos lados o la realización de cualquier pensamiento en sí contradictorio), sino en que topamos con el hecho de que «el concepto se suprime a sí mismo» [246] y resulta eo ipso un concepto fallido: contra-dictorio, i-lógico o a-lógico. Pero cabe preguntar: ¿contra-dictorio, i-lógico, o a-lógico con respecto a qué? Ahora se ve claramente: con respecto al λόγος que inerva las objetivaciones del Ser, en tanto *posibles* (*reales* o *necesarias*).

Pero llegados a este punto se impone preguntar: ¿de dónde se origina esa doble posibilidad en la estructura del λόγος? ¿Dónde se apoya el hecho de que ese λόγος pertenezca al Ser y que eventualmente pueda resultar contra-dictorio con respecto a él? Pero sobre todo: ¿de dónde emerge y en qué se sostiene la presunta adecuación —que Kant deja valer como un supuesto comprensible de suyo— entre λόγος y Ser? Sólo esclareciendo semejantes preguntas estaremos en camino de iluminar la estructura del "λόγος" cuando cumple la función de inervar *lo im-posible.*

Tal como se ha puesto de relieve en anteriores parágrafos, la síntesis operada mediante la estructura inteligible de los conceptos se verifica de acuerdo con las leyes del Sentido interno, y, por ende, en tanto éste exhibe y se resume en una configuración de índole temporal, aquéllos cobran

[246] «...indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt». B 349.

su significación a partir de este horizonte [247]. Una objetivación relativa al Ser —como, v. gr., la de algo posible— es aquella cuya estructura inteligible se encuentra en conformidad con las leyes o axiomas del Tiempo, en tanto éste constituye la raíz fundamental de las condiciones de posibilidad de la Experiencia, mostrando en consecuencia una significación temporal coherente en relación con aquellos axiomas y leyes. A tal respecto, sólo lo que esté de acuerdo con las condiciones de posibilidad de la Experiencia, y por ende con la estructura de la Temporalidad que confiere sentido a éstas, pertenece al ámbito del Ser. Algo es *posible* —valga decir, pertenece al Ser— en tanto la constitución de su estructura objetiva se realiza en conformidad con las condiciones de posibilidad de la Experiencia y obedece en su diseño temporal a las prescripciones que establece el correspondiente schematismo. Así, v. gr., una magnitud (Grösse) es *posible,* en tanto cumple con la síntesis de adición sucesiva que prescribe su sentido temporal. Por ello el *schema de la posibilidad* —al referirse al modo cómo la estructura material de los objetos se constituye en la Experiencia— no expresa otra cosa sino la regla de la *síntesis sucesiva* que regula el diseño temporal de la constitución de los objetos en tanto magnitudes (Grösse) en conexión con «las condiciones del Tiempo en general» [248], y cuya infracción, al

[247] Recuérdese lo que dice Kant: «Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen". B 185.

[248] «Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammen-

atentar contra los axiomas que expresan estas condiciones del Tiempo en general, decreta automáticamente la *im-posibilidad* de aquella constitución. *Im-posible* es, por tanto, aquello que no cumple en su proceso constituyente con semejantes leyes temporales prescritas por el schematismo y que, por ende, es incapaz de quedar incorporado al ámbito positivo de la Experiencia como perteneciente al Ser. *Lo im-posible,* en tal sentido, es algo opuesto al Ser —valga decir, un No-Ser o una «Nada»— en tanto que, al intentar constituirse, deniega o no cumple con las «condiciones del Tiempo en general» y por ello resulta opuesto a la posibilidad.

Ahora bien: ¿qué está diciendo esto? Lo que expresa claramente lo anterior es que el Tiempo, en tanto funciona como horizonte que le confiere sentido a la *posibilidad* y a la *imposibilidad,* se revela eo ipso como el auténtico horizonte del Ser y del No-Ser. El No-Ser, la «Nada», lo im-posible, es aquello que no cumple o deniega, en su proceso de constitución, la estructura temporal de los schemas correspondientes al Ser. El sentido del "λόγος" que inerva a lo *im-posible* expresa, de tal manera, una contradicción con las leyes del Tiempo: es un "λόγος" contradictorio y opuesto, en su estructura temporal, al λόγος que informa al Sentido interno. Pero esta contradicción no significa la ausencia absoluta del Tiempo —ni la del Ser—, sino una transgresión a sus leyes o axiomas. Ahora bien, todo lo que transgrede al Tiempo o al

stimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt». B 184.

Ser existe bajo la forma de ese agente negativo que ejerce u opera la transgresión, valga decir, tiene una cierta «objetividad», como puede verse claramente en el ejemplo que brinda una representación contradictoria o im-posible en tanto sea *objeto* de nuestra conciencia. En tal forma, v. gr., nosotros podemos verificar el Principio de contradicción en tanto pensamos o nos representamos algo *im-posible* por *contra-dictorio*. Hacerlo así —lo cual es perfectamente realizable— significa pensar algo en contradicción con las leyes o axiomas del Tiempo, o, como dice Kant, con las «condiciones del Tiempo en general». Ahora bien, al verificar tal acto en nuestra conciencia —valga decir, al «objetivar» lo im-posible— es el Tiempo lo que nos permite discernir, como horizonte de sentido, si lo pensado o representado es o no contra-dictorio. El Tiempo se revela así como el horizonte de sentido del Ser y del No-Ser, de lo posible y lo im-posible.

Pero este Tiempo, que constituye el sentido del Ser y decreta la posibilidad o la imposibilidad de la Experiencia... ¿en vista de qué se ha acuñado? ¿De dónde se extrae su propia estructura? ¿Qué fuente le otorga su propio «sentido» (significado) y, por ende, esa prerrogativa de ser y actuar como *horizonte de sentido* con respecto al Ser y al No-Ser? Al tratar de esclarecer esta cuestión nos tropezamos inevitablemente con la presencia del *círculo* tantas veces señalado a lo largo de esta investigación. En efecto, al dirigir la atención hacia la estructura del flujo temporal que funciona como *horizonte de sentido* del Ser (o del No-Ser), se pone de manifiesto que ella

se encuentra diseñada y exhibe un «sentido» que brota o se origina a partir de una previa *comprensión del Ser.* O dicho en otra forma: la esencia de ese flujo temporal que sirve o actúa como horizonte de sentido del Ser (o del No-Ser) está acuñada teniendo como un supuesto previo la comprensión natural del Ser. Logrado en base de esto, no obstante ese Tiempo actúa posteriormente como *horizonte de sentido* en relación al mismo fundamento ontológico del cual se origina. En efecto, si revisamos el significado de la *permanencia* [249], o incluso el significado del *schematismo* característico de las categorías modales, podemos fácilmente darnos cuenta de que tanto *lo permanente,* como cualquiera de las determinaciones temporales que sirven para otorgarle un sentido temporal a *lo posible,* a *lo real,* o a *lo necesario,* presuponen que el Tiempo que allí funciona como horizonte posee una estructura *ontológica* y tiene un «Ser» determinado como *lo presente* (Anwesen). *Lo permanente,* en efecto, es *lo presente* del Tiempo, valga decir, un substrato temporal que se mantiene inmodificado (como tal *presente*) en medio del transcurso o flujo del Tiempo. Asimismo, si *lo posible* es concebido como la determinación de la representación de una cosa en un Tiempo dado, *lo real* como lo circunscrito a un Tiempo determinado, y *lo necesario* como lo que se da en todo Tiempo, cuestión es de ver que ese Tiempo —que así actúa como horizonte de sentido— tiene a su vez un «Ser» determinado como *presente* y que es jus-

[249] Cfr. Cap. III, § 13, de nuestra investigación.

tamente en base de esto *presente* del Tiempo cómo aquellas características temporales cobran a su vez «sentido». En un Tiempo dado —esto es, lo que caracteriza a *lo posible* en cuanto tal— quiere decir, estrictamente, en un Tiempo *presente* cualquiera; *lo real* es aquello cuya existencia queda circunscrita a un *presente* determinado; y *lo necesario* es lo que está *presente* en todo Tiempo.

Ahora bien, sin duda alguna, esto *presente* del Tiempo, tiene un sentido temporal. ¿Pero qué es lo que le confiere consistencia o significación a eso *presente* temporal? *Presente* es lo que se presenta, lo que exhibe o manifiesta una *Presencia* (Anwesenheit). ¿Ahora bien —preguntado en relación a la propia doctrina de Kant— qué es aquello que exhibe una *Presencia*? Respondiendo en estricto sentido debemos decir que *Presencia* tiene sólo aquello que se presenta en la Experiencia y que, por ende, tiene un Ser. Si la Experiencia es el ámbito del Ser, y todo cuanto no cumple con sus condiciones de posibilidad no «es», la *Presencia* —lo presente— es sólo aquello que cumple con sus condiciones de posibilidad. El Tiempo, para tener una consistencia, para ser el Tiempo que «es», debe cumplir con las propias condiciones de posibilidad de la Experiencia. Un Tiempo que no autocumpliera con sus propios axiomas, sería un Tiempo inexistente, irreal, o ficticio. Pero en la medida en que el Tiempo cumple con sus propias leyes y autoconstituye la *Presencia* de lo presente, esa *Presencia* cae dentro del ámbito de la Experiencia y, como tal, muestra un «Ser». Ese «Ser» del Tiempo —la Presencia— es

el *instante* o *ahora*. El *instante* o *ahora* es de tal manera la concretización *temporal-ontológica* de la primitiva representación del Tiempo lograda a partir de la comprensión natural del Ser. Repentinamente se esclarece de tal forma que si *lo posible* (*lo real* o *lo necesario*) tienen un sentido temporal, este sentido cobra su origen y significación sólo a partir del previo supuesto de que ese Tiempo tiene una perfecta correspondencia con el Ser comprendido desde la Experiencia. Ser y λόγος (Tiempo) se suponen mutuamente y entre ellos prevalece un círculo de recíproca irradiación. Pues, dicho de nuevo, eso *presente* (en la Experiencia) es sólo lo que cumple con sus condiciones de posibilidad y éstas tienen, a su vez, un sentido temporal.

A partir de esa mutua y recíproca irradiación entre Ser y Tiempo se establece el sentido ontológico-temporal de *lo posible* o *im-posible* (así como el de las restantes categorías modales) y queda expresamente fijado el significado de los Postulados del Pensamiento empírico en su relación con el schematismo. *Posible* —temporalmente— es aquello que cumple con las leyes que regulan las condiciones de la Experiencia, valga decir, aquello que cumple con los delineamientos del Tiempo ontológico que diseña el schematismo de los conceptos en función constituyente. *Im-posible* —temporalmente— es aquello que no cumple con semejantes leyes, las transgrede, o contraría. Una substancia o una figura geométrica son *im-posibles* porque ambas transgreden igualmente las leyes del Tiempo ontológico que les confiere sentido. Pero este *sentido* que confiere el Tiempo

sólo es tal —ya que así lo exige y lo revela la configuración de su propia estructura— en razón de que ese Tiempo (y su «sentido») se han diseñado a partir de la Experiencia como ámbito dentro del cual se patentiza el Ser. «El Tiempo —dice Kant— es, pues, únicamente, una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (la cual es siempre sensible, es decir, que se produce en tanto que somos afectados por los objetos) y en sí, fuera del sujeto, es nada» [250]. O lo que es lo mismo: sólo en la medida en que ese Tiempo se presenta en la Experiencia tiene él un «Ser». Tomado fuera de ella, «entonces el Tiempo es nada» [251]. El Tiempo sólo «es», valga decir, «tiene un valor objetivo con relación a los fenómenos» [252] —y se muestra por tanto como *sentido* con respecto a ellos— porque «la intuición [esto es, el fundamento de posibilidad de la Experiencia en cuanto ámbito del Ser] es propiamente la condición que hace pertenecer el Tiempo a la representación de los objetos» [253]. La adecuación y mutua implicación

[250] «Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen affiziert werden,) und an sich, ausser dem Subjekte, nichts». B 51.

[251] «Wenn wir von *unserer* Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung auch alle äusseren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts». B 51.

[252] «Sie (el Tiempo) ist nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen...». B 51.

[253] «...diese (la intuición) aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegen-

entre Ser y Tiempo (λόγος) se presenta así en toda su desnudez como un fundamental supuesto de la doctrina kantiana.

Pero frente a esa perspectiva —donde Ser y Tiempo se implican mutuamente— hemos puesto de relieve la posibilidad de que, a partir de la «experiencia» radical de la *Nada* (tal como acontece en algunas situaciones que hemos descrito) se patentice una «Temporalidad» de signo diferente. Sin embargo, hay que realizar un notable esfuerzo para distinguir semejante «Temporalidad» de aquella otra que porta o exhibe un signo *ontológico,* especialmente cuando ésta actúa como *sentido* del *No-Ser.* En cuanto tal, esta última Temporalidad resulta de la contradicción de la Temporalidad propia del Ser —y de esa manera ella es el producto de su negación o de la transgresión de las leyes ontológicas que estatuyen sus axiomas— pero, en el fondo, continúa siendo (ya que la *negación* es también una *posición ontológica*) una Temporalidad que exhibe semejante signo. Es por ello que el *schema* de la *im-posibilidad,* en cuanto tal, sirve para dar *sentido* al *No-Ser,* pero en forma alguna se puede aplicar para interpretar la *Nada.*

¿De dónde, pues, ha de extraerse la estructura de aquella «Temporalidad» que se manifiesta en la «experiencia» de la Nada? Semejante cuestión —como es fácil de verse— queda claramente mostrada en el propio planteamiento del problema. En efecto, así como la Temporalidad ontológica

stände gehört». B 52. (Lo colocado entre corchetes es adición nuestra.)

cobra su «sentido» (significado) a partir de la previa comprensión natural del Ser, la «Temporalidad» de la Nada debe originarse desde la comprensión de ésta tal como se patentiza en su propia «experiencia». Si el Ser se comprende como *Presencia* —y correlativamente la Temporalidad ontológica queda estructurada mediante *ahoras* o *instantes*— es cuestión de ver que, por el contrario, la «Temporalidad» de la Nada debe exhibir una estructura completamente distinta. El «Tiempo» de la Nada «es» un Tiempo sin Presencias —pues en ella no se presenta nada o «se presenta» la Nada— y, en tal sentido, aquello que revela es una *Ausencia.* Ahora bien, esta *Ausencia* hay que entenderla e interpretarla rectamente para evitar equívocos y ambigüedades.

En efecto: ¿qué «es» esa *Ausencia* a través de la cual se revela y patentiza la Nada? Semejante *Ausencia* no es la mera *Presencia* (negada) del Ser (o de los entes), ya que entonces sería un producto de una correlativa posición ontológica que tacharía la aparición de los fenómenos. En tal sentido, *Ausencia* no significa meramente *des-aparición,* sino más bien *patencia. La Ausencia, estrictamente dicho, es la patencia de la Nada.* En tal sentido ella no implica simplemente la des-aparición del Tiempo ontológico, sino la revelación o manifestación de una «Temporalidad» sui géneris. En la patencia de la Nada no cesa el Tiempo, sino que «hay» Tiempo, así como «hay» Nada. Ahora bien, este «Tiempo» que así se patentiza tiene una estructura radicalmente distinta a la del Tiempo ontológico. Si éste emerge y se comprende a partir de su inserción en el *mundo*

—lo que es, en el fondo, otra manera de expresar su inserción en el ámbito ontológico de la Experiencia— cuestión es de ver que, produciéndose en la «experiencia» de la Nada un desarraigo total de aquel horizonte, la «Temporalidad» exhibe entonces una radical ausencia de semejantes nexos de inserción mundanal, perdiendo eo ipso su *significatividad*. Semejante «Temporalidad» —como hemos mostrado en otro sitio [254]— no sirve como horizonte de referencia instrumental para el uso u orientación en medio de los entes mundanales, a la vez que carece en absoluto de *instantes* o *ahoras* individualizados que permitan fijar su curso, dirección, etc. Lo que entonces se patentiza es la *Nada* y en ella, al par, un «Tiempo» «vacío» como faz de aquella *Nada*. El «*hay*» —que se dice entonces para referirse a la no cesación del «Tiempo»— expresa una nuda y radical *Ausencia*. Semejante «hay», *patentiza*, pero lo que patentiza se manifiesta y descubre como *Ausencia*. La *Ausencia* atestigua que «hay» Nada. Este «*haber*» —en que aquello que «hay» rehusa toda calificación óntica u ontológica— es un *tener*. La *Ausencia* patentiza la *tenencia* de la Nada en aquel que se halla sumido en ella y la ha «experimentado». «Experiencia» significa aquí —y por ello se escribe entre comillas— *di-solución del mundo*. Como *ab-soluto* se tiene entonces a sí mismo quien «experimenta» la patencia de la Nada y comprende desde ella la «Temporalidad» allí revelada.

Mas, si esto que así queda mostrado no es una mera invención descriptiva, o un simple alegato

[254] Cfr. Cap. II, § 9.

destinado a satisfacer una vivencia totalmente subjetiva, de ello deben existir testimonios, pruebas, o al menos algunas indicaciones, a lo largo del dilatado repertorio de conceptos y experiencias que recoge el acervo de la filosofía. ¿Puede, en efecto, mostrarse algún antecedente o noción que así lo acredite? En tal sentido, incluso en la misma intelección de *lo im-posible* (si bien con no completa lucidez ni rigor) es factible ver cómo —a través de cierta aporía— destella un atisbo de la situación descrita. La propia filosofía kantiana se encara con ella, aunque el supuesto revelado entre el Ser y el Tiempo le impide resolverla satisfactoriamente. Obturada toda posible solución en el ámbito ontológico, Kant se ve obligado a plantear la cuestión de *lo im-posible* en el terreno de la Razón y convierte así al *nihil negativum*, revestido de trascendentalidad, en un *nóumeno*. Con ello, aunque sucumbe frente a cierta ambigüedad e incluso se expone al peligro de una contradicción con sus propios enunciados acerca del *nihil negativum*, avizora el terreno de la cuestión que hemos planteado: la «Temporalidad» propia de la Nada. *Lo im-posible* —perdiendo y rehusando toda significación ontológica y por ende rebasando todo sentido derivado de la Temporalidad propia del Ser (Experiencia)— hace destellar en su intelección como *nóumeno* el ámbito de una sui géneris «Temporalidad».

En efecto, si recorremos la problemática que presentan las categorías de la modalidad, de pronto nos sorprende un hecho extraño que no encaja ni se resuelve satisfactoriamente dentro de los lineamientos sistemáticos que expone la propia

doctrina de Kant. Así, por ejemplo, mientras entre todas las categorías de este grupo existe una cierta gradación *ontológica,* al llegar a *lo im-posible* (en cuanto expresión de un concepto del Entendimiento) esta gradación parece estallar súbitamente, provocándose un hiato en relación con las restantes categorías. Así, en efecto, lo que no es *necesario* es *contingente,* pero lo que es *contingente* es *real* y lo *real* es *ontológico*; asimismo lo que no es *real* es *posible,* pero *lo posible* continúa siendo una categoría modal del Ser. ¿Mas qué sucede, en cambio, con lo que no es *posible,* valga decir, con *lo im-posible?* ¿Es ello también *ontológico* u ocurre aquí una ruptura? En efecto, así parece acontecer a pesar de la propia y declarada textura *categorial* que Kant le asigna a semejante término. Por ello, si en tal sentido revisamos lo que expresa el propio Kant, una cierta ambigüedad prevalece sobre este punto. A través de ella, si comprendemos lo que revela, es posible ver traslucir la anunciada problemática en relación al «Tiempo» de la Nada.

En efecto, al encararse con el problema relativo a la dilucidación de si el campo de la *posibilidad* es mayor que el de la *realidad,* y el de ésta mayor que el de la *necesidad* —con el solo propósito, según dice, de «no dejar laguna alguna en lo que pertenece, según la común opinión, a los conceptos del Entendimiento» [255]— Kant llega a la conclusión de que los campos de la *posibilidad* y la *realidad,* a pesar de todas las apariencias, resultan coincidentes. «Parece ciertamen-

[255] B 285.

te —dice en tal sentido— que se pudiera poner el número de lo posible por encima de lo real, ya que es preciso añadir algo a aquél para que resulte éste. Pero [agrega significativamente] yo desconozco esta adición a lo posible, porque lo que habría de añadirse sería *imposible*» [256]. O lo que es lo mismo: siendo *lo posible* lo único capaz de darse en el campo de la Experiencia, *lo im-posible*, como tal, no existe: es un concepto fallido, sin ninguna función ni jerarquía ontológica. Dentro del campo de la Experiencia —valga decir, del Ser— *lo im-posible* no tiene sitio ni relevancia alguna.

Mas ¿qué pasa entonces con aquello *im-posible*? ¿Se abandona acaso como algo inservible por su notoria falta de significación *ontológica*? En absoluto. Si perseguimos lo que con respecto a él se dice —he aquí lo decisivo— podremos notar que, algunas líneas después del anterior enunciado, Kant asienta con patente equivocidad lo siguiente: «Pero lo que sólo es posible bajo condiciones, ellas mismas sólo posibles, no lo es *bajo todo respecto*» [257]. Es decir, fuera de la Experiencia —esto es, en el campo de la Razón— *lo im-posible* parece tener un fundamento. Semejan-

[256] «Zwar hat es den Anschein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muss, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich». B 284.

[257] «Was unter Bedingungen, die selbst bloss möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in *aller Absicht*». B 284; cfr. también B 590.

te aserto —que, tal como se nota, niega de hecho lo anterior y extiende ilimitadamente el campo de la *posibilidad* sobre el de la *realidad*— tiene, además, crucial importancia para avizorar el verdadero sentido de la doctrina kantiana.

En efecto: ¿qué «es» esta *Razón* que parece desbordar el campo de la Experiencia y del Ser? ¿Es ella simplemente el suelo del *No-Ser?* ¿Es *lo im-posible,* que en ella cobra vigencia, un mero *No-Ser* en cuanto expresión de una negación ontológica del Ser? ¿O trasluce en ella la faz de una auténtica *Nada* como aquello no sólo opuesto y contradictorio con respecto al Ser, sino como esencial y positiva *negatividad?* ¿No manifiesta acaso eso *im-posible* —justo por desbordar la esfera ontológica— una *negatividad* que no niega simplemente esta esfera sino que trasciende y afirma sus propios derechos frente a ella?

Mas, al par de las anteriores interrogantes, cabe formular otras, de no menor importancia para nuestros intereses. En efecto, al ocuparnos con el problema de la Temporalidad de los nóumenos —en donde ahora parece recaer *lo im-posible*— vimos que Kant asienta rotundamente que la Razón «no está en el Tiempo» [258]. ¿Quiere decir esto que ella es *a-temporal?* ¿Es *lo im-posible,* que se manifiesta en ella, por tanto, algo también *a-temporal?* ¿O será que en la Razón —al quedar abolidas las fronteras de la Experiencia y por ende las limitaciones de la comprensión natural del

[258] «Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit...» B 584.

Ser— se patentiza una «Temporalidad» sui géneris? ¿Se puede, acaso, dar testimonio de semejante «Temporalidad», experimentada en desarraigo del Ser y por ende del mundo fenoménico que circunda la Experiencia? Si así fuera, habría que admitir entonces que esta Razón posee un "λόγος" distinto, y acaso radicalmente opuesto, al λόγος de la Experiencia. ¿O son el λόγος que inerva el Ser y el Ser que se comprende en el sentido de este λόγος los únicos horizontes de Verdad que posee el hombre?

En cierto momento, cuando quiere referirse a un «Ser» (Wesen) completamente inteligible —valga decir, pensable únicamente a través de la pura Razón y totalmente desarraigado del cerco de condiciones que establecen las limitaciones del mundo sensible o de la Experiencia (Sinnenwelt)—, con oscuro y a la vez preciso lenguaje, Kant llama a semejante «Ser» (Wesen) un *ens extramundanum* [259]. ¿No está indicando esto la anotada circunstancia del rompimiento o ruptura del horizonte del mundo circundante como fondo de la comprensión ontológica? Cabe siempre la posibilidad —añade Kant, refiriéndose a ello— de que semejante «Ser inteligible» (Verstandeswesen) «sea imposible en sí» [260], pero esto no puede inferirse en modo alguno de todo cuanto pertenece al mundo de los sentidos ni mediante el apoyo exclusivo de las condiciones de la Experiencia [261].

[259] «...hier aber das notwendige Wesen ganz ausser der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) und bloss intelligibel gedacht werden müsste...". B 589.

[260] Cfr. B 590 - B 591.

[261] Clara manifestación de una cierta conciencia de

Al contrario, lo que importa —como dice textualmente— es evitar que, a partir de la arraigada vigencia del ya anotado supuesto ontológico, «se declare imposible lo inteligible, a pesar de que no

las limitaciones del *supuesto* que aquí se menciona —y, por ende, de sus posibles consecuencias para el diseño de la Temporalidad— puede hallarse en las propias declaraciones dubitativas de Kant. Es evidente, sin embargo, que él no podía resolver este problema en un sentido positivo —como nosotros pretendemos realizarlo— aunque sus afirmaciones diseñan el camino que nosotros intentamos seguir. En efecto, al plantearse el problema indicado —de si *lo posible* es más amplio que *lo real*— y al declarar negativamente (como lo hace en primera instancia) que él desconoce esta adición «porque lo que habría que añadir sería imposible» (B 284), Kant, no obstante, deja expresamente abierta una posibilidad de negar aquel *supuesto* —la limitación de *lo posible* a la Experiencia— al declarar lo siguiente: «Si pueden haber otras percepciones que las que en general pertenecen al conjunto de nuestra posible Experiencia, y puede en consecuencia encontrarse un campo totalmente distinto de la Materia, sobre esto no puede decidir el Entendimiento, que sólo se ocupa de la síntesis de aquello que es dado» (B 283). «Además —agrega— la pobreza de nuestros razonamientos corrientes, mediante los cuales producimos un gran reino de la posibilidad, del que todo lo real (todo objeto de la Experiencia) es sólo una pequeña parte, es tan notoria que salta a la vista» (*ibidem*). Debido a ello —así concluye— el problema de *lo posible* —valga decir, de aquello que dentro de la Experiencia resulta *im-posible*— tiene que examinarse bajo otro punto de vista (el de la Razón, como ámbito donde se rompe el *supuesto* de la Experiencia) «cuando se trata de saber si la posibilidad de las cosas se extiende más allá de la Experiencia» (B 284). ¿No se expresa así claramente que la Experiencia —y por ende su respectiva Temporalidad— dejan con ello de tener una función exclusiva para juzgar acerca de la *posibilidad*? Es más —como lo dice el propio Kant— si más allá de la Experiencia pue-

podamos emplearlo como explicación de los fenómenos» [262]. «La Razón —añade— sigue su marcha en el uso empírico y su marcha especial en el trascendental» [263]. Esto es: hay toda una región, esfera o ámbito, cuya vigencia para el hombre no se agota ni coincide con el reino del λόγος que inerva al Ser. *Lo im-posible,* en tanto fracasa como categoría y pierde sentido como concepto ontológico, inaugura eo ipso el reino de la *posibilidad trascendental* [264]. En la dimensión de la pura Ra-

de haber «un campo distinto de la Materia», de esto no puede decidir incluso el Entendimiento limitado a la Experiencia. ¿No está insinuando acaso esto —al dejarse abierta la presunta existencia de «otras percepciones que las que en general pertenecen al conjunto de nuestra posible Experiencia»— que se trata de un correlato *no ontológico* revestido de una *negatividad* semejante a la que exhibe la patencia de la Nada en su propia «experiencia»?

[262] «...und das Intelligible, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum *nicht für unmöglich* erkläre». B 590.

[263] «Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besonderen Gang im transzendentalen Gebrauche". B 591.

[264] Sea esta ocasión oportuna para aclarar una presunta confusión que puede originarse en los lectores si se recuerda que Kant —en las observaciones que hace sobre las diversas modalidades de la Nada— señala que la noción de ella en cuanto *nóumeno* debe diferenciarse de la correspondiente al *nihil negativum* (B 348). ¿Acaso no las ha confundido nuestro intento omitiendo esta expresa indicación? Si se comprende a fondo nuestro proceder ha de verse que lo que ahora se llama aquí *«nihil negativum»* ha trascendido, incluso. la esfera de *lo im-posible* simplemente *ontológico.* Si es cierto que entre éste y el *nóumeno* existe una diferencia, cuestión es de ver que, en el terreno donde ahora se plantea la

zón —abolido el nexo con el mundo fenoménico y por ende con las condiciones que limitan la simple posibilidad de la Experiencia— *lo im-posible* (empírico) se convierte en *lo posible* (trascendental). Esto *posible trascendental* (ens extramundanum) es sinónimo de algo *im*-posible (nihil *negativum*) cuya negatividad no expresa simplemente una mera negación ontológica (No-Ser) —ya que entonces sería algo que quedaría sujeto al mundo sensible—, sino que muestra o exhibe la positiva negatividad de la Razón. En tal sentido, aquello que así se manifiesta —lo posible trascendental— exhibe una «posibilidad» que remonta o trascien-

cuestión —posibilitada como hemos visto al quedar abolido el *supuesto ontológico* por obra de las propias indicaciones de Kant— aquella oposición resulta, de facto, superada. *Lo im-posible* —en tanto que *posibilidad trascendental*— queda eo ipso convertido en un *nóumeno*. *Lo im-posible* no es ya (como era en cuanto *im-posibilidad ontológica*) una *no-cosa* (Unding), sino un *nóumeno* (Gedankending). La posibilidad de semejante transformación no implica un error de su concepción, sino la lógica consecuencia de la ruptura del *supuesto ontológico* que funciona en la concepción sostenida por Kant acerca de *lo im-posible*. Su propia doctrina, al mostrar las limitaciones de tal *supuesto* y al indicar la posibilidad de su ruptura, señala el camino que han seguido nuestras reflexiones.

Lo im-posible alcanza así una tercera connotación: la de la Nada en cuanto tal. Frente a la mera im-posibilidad *lógica* (§ 15) y a la im-posibilidad *ontológica* del No-Ser (§ 16), *lo im-posible*, en cuanto *nihil negativum*, muestra ahora lo verdaderamente positivo de su *negatividad* en cuanto auténtica y radical *Nada*. Es de observar por ello que, cuando nos referimos al *No-Ser* —*nihil negativum* en sentido *ontológico*— hemos escrito el término de «Nada» entre comillas.

de la mera posibilidad ontológica y cuyo «Ser» es, por esto mismo, *trascendente* en relación al mundo fenoménico. Pero con ello —como lo dice acertadamente Kant— no se persigue simplemente demostrar la existencia incondicionalmente necesaria de un ente, ni tampoco fundar la posibilidad de una condición meramente inteligible de los fenómenos del mundo sensible (Sinnenwelt), sino solamente (del mismo modo como se limita la Razón a fin de que no pretenda buscar motivos de explicación en el mundo sensible ya que por su propia dimensión y naturaleza los desborda), «limitar la ley del uso *meramente empírico* del Entendimiento a fin de que no decida [simplemente mediante este uso] de las cosas y declare por eso *como imposible* lo inteligible, a pesar de que no podamos emplearlo para la explicación de los fenómenos» [265]. Al lado del λόγος de la Experiencia —incardinado al mundo fenoménico y cuyo sentido ontológico es fehaciente— se exhibe así un "λόγος" de la pura Razón, distinto y radicalmente opuesto en su función y jerarquía con respecto a aquél. Mediante este "λόγος" —en tanto se revela la faz de lo inteligible en su positiva negatividad— no se transgreden las leyes del mundo sensible, sino que, antes bien, se trascienden. Entre la tesis que afirma que *lo im-posible* carece de significa-

[265] «...das Gesetz des bloss empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken, dass es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide, und das Intelligible, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum *nicht für unmöglich* erkläre». B 590. (Lo que está entre corchetes es adición nuestra.)

ción ontológica, y la que le adscribe una *negatividad positiva* en cuanto *posible trascendental,* «no cabe encontrar verdadera contradicción» y, en consecuencia, «ambas pueden ser verdaderas» [266]. Es más: aquello que en ambos casos se revela «es» Verdad. La pura negatividad de lo inteligible —ajena y trascendente en relación a la mera negación que expresa *lo im-posible* en cuanto No-Ser— exhibe plenos derechos. Esa *pura negatividad* que manifiesta la Razón pura es el testimonio de que la Nada —como distinta y opuesta al No-Ser— se patentiza en ella [267].

Desde una perspectiva semejante se nota claramente ahora por qué razón la Temporalidad meramente ontológica —como horizonte de sentido del Ser y del No-Ser— queda rebasada y trascendida por la «Temporalidad» de la Nada. Constituyendo la negatividad absoluta de la Razón una dimensión que rehusa por principio la legalidad ontológica, el «sentido» de su peculiar «Temporalidad» debe buscarse a partir de una «comprensión» arraigada en la dimensión que inaugura la propia Nada como *ens extramundanum.* De tal manera, el reino de la pura Razón no es *a-temporal,* sino que revela una «Temporalidad» de signo diferente a la que da y cobra sentido a partir del mundo fenoménico. Si ésta brota y se origina desde el horizonte del Ser que le sirve como *fundamento,* el «fundamento» de aquélla debe pensarse a partir de la patencia de la Nada como ex-presión de la negatividad absoluta de la Razón.

[266] B 590.
[267] Cfr. Cap. I, § 4.

La intelección de *lo im-posible* (*nihil negativum* como *ens extramundanum*) —y de sus radicales oposiciones y contrastes con su concepción meramente *ontológica*— da origen a que se susciten semejantes problemas. Sólo en la medida en que se noten las radicales contradicciones y aporías hacia las que conduce semejante doctrina (tal como es sostenida por Kant), la perspectiva experimenta el rechazo que le sobreviene al Pensar. El Pensar *onto-lógico* nota su fracaso. Este fracaso no es la consecuencia de una simple debilidad, ni de un camino mal escogido o mal desarrollado. El fracaso delata la esencial imposibilidad del Pensar *onto-lógico* para encararse —desde los supuestos que lo sostienen y nutren— con un problema que desborda y niega sus propias bases. Pero al fracasar el Pensar, y al iluminarse la razón de su fracaso, el que ha pensado se ve asistido por la intelección de aquello que no logra aprehender ni expresar mediante su concurso. Sólo de tal manera, en tanto que se note la patencia de la *im-posibilidad absoluta* —distinta y opuesta radicalmente por sus notas a la *im-posibilidad ontológica*— se presenta también la *Nada* y con ella la «Temporalidad» que le da «sentido» en el reino de la negatividad absoluta o de la ausencia radical del Ser. Entonces esa *Nada* ya no puede ser vista como un No-Ser —como una mera negación del Ser— sino como la esencial *otredad* del Ser. ¿Pero no es «*lo otro*» sólo pensable y aprehendible a partir de «*lo mismo*»? ¿O puede el Pensar romper, incluso, el cerco de la identidad que lo sostiene como Pensar *onto-lógico*? Lo que aquí queda dicho puede dar testimonio de un intento

semejante. Al lector, pues, toca juzgar. Para ello se le pide no simplemente su formal benevolencia, sino la explícita conciencia de las dificultades *onto-lógicas* que se le exigen vencer al adentrarse en un terreno donde ha de abandonar sus propias formas de pensar, e incluso sus habituales modalidades de expresión, ya que lo que se intenta hacer comparecer se halla situado *más allá* del alcance de aquéllos y rehusa por principio dejarse aprehender mediante su concurso.

INDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

Abseidad:

La abseidad como revelación de la Nada, 110.
Abseidad y aseidad, 110 (n. 79).
La abseidad como «presencia» de «contenidos» negativos, 127.

Agustín:

177.

Ahora:

Cfr. también *Instante.*
Ahora e Instante, 123.
El Tiempo como ahora estático, 177, 186, 187.
El ahora estático *(nunc stans)* como símbolo de la eternidad, 177 (n. 164), 186, 187.
La desaparición del ahora, 188.
El Tiempo como ininterrumpida secuencia de ahoras, 190.

Algo:

El Algo como opuesto a la Nada, 57 y sgs.
La privación en cuanto modificación cualitativa del Algo, 93.
La negación y el Algo, 98.
La representación ontológica de la Nada como ingrediente del Algo, 57.
La Nada como negación del Algo, 93 y sgs.
El objeto en general como Algo, 94, 102.
No todo «Algo» es un objeto, 139.
El Algo como Algo positivo, 61, 98.
El Algo como realidad, 93 y sgs.

Analogías de la Experiencia:

La función de las analogías de la Experiencia, 169 y sgs.
Las analogías de la Experiencia como expresión de la legalidad temporal de la conciencia, 240.

Angustia:
La experiencia de la angustia y la «presencia» de la Nada, 111 y sgs.
Angustia y anonadamiento, 111, 112.

Anonadamiento:
El anonadamiento y la Nada, 111 y sgs., 188, 193 y sgs.
Anonadamiento y negación, 112.
Anonadamiento y angustia, 111, 112.
El anonadamiento y el desvanecimiento del mundo real, 126 y sgs., 188.
La estructura del Tiempo experimentado en el anonadamiento, 125, 126, 188, 193 y sgs.

Anti-categoría:
El concepto de Ninguno como anti-categoría, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71.
Las anti-categorías como exponentes de la negatividad, 35.

Anticipaciones de la Percepción:
Las anticipaciones de la Percepción como expresión de la legalidad temporal de la conciencia, 240.

Apercepción:
Apercepción empírica (cfr. también *Sentido interno*).
El Sentido interno como Apercepción empírica y sus diferencias con la Apercepción trascendental, 77.
Apercepción e Imaginación, 153 y sgs.
La Apercepción trascendental como condición *a priori* de la objetividad, 77.
Apercepción trascendental y Unidad trascendental, 77, 78.
La estructura temporal de la Apercepción trascendental, 77 y sgs., 81 y sgs.
Apercepción trascendental y nóumeno, 84 y sgs.

Aristóteles:
37, 92, 124, 177, 208 *passim.*

Asociación:
Asociación e Imaginación, 153.

Ausencia:
La ausencia y la Nada, 255 y sgs.
La ausencia como grado de la sensación, 95.
La ausencia y la Temporalidad de la Nada, 255 y sgs.

Axiomas de la intuición:
Los axiomas de la intuición y su función dentro de la Experiencia, 233 y sgs.

Baumgarten:
43.

Bergson:
166 (n. 145).

Cantidad:
Cfr. también *Magnitud* y *Categorías.*
Las cantidades positivas, 59.
Las categorías de cantidad y su estructura temporal, 67, 68.
La Nada en cuanto determinación negativa de una cantidad, 59, 68.
Las cuantidades extensivas y el schema de la posibilidad, 237 (n. 237).

Cassirer:
142.

Categorías:
La función de las categorías dentro de la Experiencia, 72, 73.
La Nada como expresión de las categorías ontológicas, 56, 57.
Las categorías y los supuestos ontológicos, 15 y sgs.
Categorías y schemas, 44, 230 (cfr. también *Schema, Schematismo, Temporalidad).*
La función del Tiempo en la síntesis categorial, 67, 68, 230.
Las «categorías» de la Nada, 195 (cfr. también *Anticategorías).*
El uso de las categorías y los nóumenos, 72.
Las categorías y el lenguaje, 14 y sgs. (cfr. también *Lenguaje).*
Las categorías como manifestaciones del Espíritu Absoluto, 14.
Las categorías de la cantidad y la Nada, 58 (cfr. también *Nada).*
Las categorías de la cualidad y la Nada, 91 (cfr. también *Nada).*
La categoría de realidad y la aparición del objeto real, 94.

La categoría de negación y la ausencia de objetos reales, 94.
Las categorías de la cualidad y la privación, 91, 92.
Las categorías de la cualidad y la negación absoluta, 100, 101.
Las categorías de relación y la Nada (cfr. *Substancia).*
Las categorías de relación y su función determinativa del orden temporal, 169 y sgs.
Las categorías de modalidad y la Nada, 206 y sgs.
Las categorías de modalidad y su función dentro de la Experiencia, 223 y sgs.
Las categorías de modalidad y su origen ontológico, 206 y sgs.
Las categorías de modalidad y su gradación ontológica, 258.
Las categorías de modalidad y el nihil negativum, 205.

Círculo:

Cfr. también *Ser, Tiempo, Temporalidad.*
El círculo entre el Ser y el Tiempo, 36 y sgs., 39, 45, 181, 184 y sgs., 249 y sgs.
El círculo entre la Nada y el Tiempo, 36, 39, 120 y sgs., 129 y sgs., 266 y sgs.
El círculo entre el Ser y el Tiempo y su repercusión en el significado de lo posible y lo imposible, 207, 249 y sgs.

Concepto:

Cfr. también *Categorías.*
Los conceptos del Entendimiento y su función puramente inteligible, 72 (n. 47).
Los conceptos del Entendimiento y su función ordenadora de la Experiencia, 162.
Los conceptos del Entendimiento y los nóumenos, 72.
Los conceptos como reglas, 162, 168.
Concepto e Imagen, 163 y sgs.
Concepto y Schema, 162, 163 y sgs., 168.
La función de los schemas en relación con los conceptos, 157 y sgs., 162 y sgs., 168 (cfr. también *Schemas, Schematismo).*
La significación temporal de los conceptos, 246 y sgs.
La Nada como objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, 210, 219.
La vaciedad del objeto como anulación de la posibilidad del concepto, 201, 219.

Conocimiento:
Conocer y Pensar, 54.
Conocimiento y realidad objetiva, 60.

Continuidad:
La continuidad del Tiempo, 123.

Contradicción:
El Principio de no-contradicción y la posibilidad lógica u ontológica, 214, 220.
El Principio de no-contradicción y el juicio, 216 (esp. n. 199).
La contradicción y el Logos, 245, 246.
La contradicción y las leyes del Tiempo, 247 y sgs.
El Principio de no-contradicción y la Nada, 202 y sgs., 210.
El Principio de no-contradicción y el nihil negativum, 202 y sgs.
El Principio de no-contradicción y lo posible, 201 y sgs., 208, 249.
El Principio de no-contradicción y lo im-posible, 201, 208, 214 y sgs., 247 y sgs.

Cosa en sí:
La Nada como cosa en sí, 54.

Cualidad:
Cfr. también *Categorías.*
La cualidad y los datos de la sensación, 98.
Cualidades positivas y negativas, 107, 108 y sgs.
La negación como cualidad negativa, 101.
Las categorías de cualidad y la negatividad absoluta, 118 y sgs.
El conjunto de cualidades positivas como integrantes del Algo, 98.
La Nada como privación de cualidades positivas, 104.
Las cualidades de la Nada, 105 y sgs.

Diferencia ontológica:
Cfr. también *Ser, Ente.*
La diferencia ontológica, 17, 18, 19, 20, 21, 27 y sgs.
La diferencia ontológica y la Metafísica, 16 y sgs.
La diferencia ontológica y el Tiempo, 37 y sgs.
La diferencia ontológica y la Nada, 45 y sgs.
La diferencia ontológica y el Lenguaje, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30.

Dirección:
La dirección del Tiempo, 122 y sgs.
La desaparición de la dirección en el curso temporal, 188.

Eigler:
124.

Ens extramundanum:
El ens extramundanum y la Experiencia, 261.
El ens extramundanum como «Ser inteligible», 261.
El ens extramundanum como lo posible trascendental, 264.
El ens extramundanum y lo im-posible, 207, 208, 261 y sgs.
El ens extramundanum como nihil negativum, 264.
El ens extramundanum y la comprensión del Ser, 261.
El ens extramundanum y la Temporalidad de la Nada, 266.

Ens imaginarium:
Cfr. también *Nada.*
El ens imaginarium y las categorías, 43 y sgs.
El ens imaginarium como mera forma de la intuición, sin substancia, 175.
El ens imaginarium como intuición pura, 141.
El ens imaginarium como intuición vacía sin objeto, 135.
El ens imaginarium como objeto meramente formal, 95.
El ens imaginarium como Tiempo o Espacio puros, 135.
La Imaginación como lugar de origen del ens imaginarium, 142.
La textura ideal del ens imaginarium, 144.
El ens imaginarium como Algo privado de substancia, 186.
La Nada como ens imaginarium, 43, 135 y sgs., 167 y sgs., 193, 194.
La representación de la Nada, como ens imaginarium impide la comprensión de la auténtica Temporalidad de la Nada, 193, 194.
El ens imaginarium como No-Ser, 180 y sgs.
La estructura temporal del ens imaginarium, 169, 175, 176, 177, 178, 179, 180 y sgs., 186 y sgs., 193 y sgs.
El ens imaginarium y el nihil privativum, 194.
El ens imaginarium y el nihil negativum, 201, 202.

Ens rationis:

Cfr. también *Nóumeno, Nada.*
El ens rationis y las categorías, 43 y sgs.
La Nada como ens rationis, 51 y sgs.
El ens rationis y el nihil negativum, 199, 200, 201.

Ente:

Ente y Ser, 18 y sgs.
Ente y Nada, 19, 20.
La Nada como negación del Ente, 20, 104.
Ente y Palabra, 23, 24, 26.

Entendimiento:

Cfr. también *Categorías, Conceptos.*
Entendimiento e Imaginación, 161 y sgs.

Espacio:

El Espacio como intuición pura, 139.
La estructura ontológica del Espacio como intuición pura, 141.
El Espacio como imagen pura, 143, 145 y sgs.
El Espacio como mera posibilidad, 144.
El Espacio como Forma pura del objeto fenoménico, 137.
El ens imaginarium como Espacio puro, 135.
El Espacio puro no es un objeto, 135, 138, 148, 150.
El Espacio puro existe «objetivamente», 138.
El Espacio vacío y su im-posibilidad empírica, 117.
El Espacio absoluto, 140.
Espacio y Tiempo como *quanta continua*, 123 (esp., n. 92).
El Espacio y la im-posibilidad ontológica, 217 y sgs., 238 y sgs.
El Tiempo y su preeminencia en relación al Espacio, 165 y sgs. (esp., n. 145).
La temporalización del Espacio, 165 (n. 145).
El Espacio y su sentido temporal, 237 (n. 237).

Eternidad:

El ahora estático *(nunc stans)* como símbolo de la eternidad, 177 (esp., n. 164), 186, 187.

Euclides:

216 *passim*, 218.

Existencia:

La propiedad y la impropiedad como modos de la Existencia, 25.
El estado de yecto y caído y el olvido del Ser o de la Nada, 22 y sgs.
La Existencia como condición del Tiempo, 130 (n. 98).
La Existencia impropia y su comprensión del Ser, 191.
La Existencia impropia y la concepción del Tiempo, 191.

Experiencia:

Las condiciones formales de la Experiencia y la posibilidad, 220 y sgs., 226 y sgs.
Las condiciones de posibilidad de la Experiencia y la posibilidad ontológica, 239.
Las condiciones materiales de la Experiencia y la realidad, 227.
El Principio de la posibilidad de la Experiencia y la realidad objetiva, 205, 218.
La Experiencia y lo im-posible, 244, 261 (n. 261).
La Experiencia como ámbito de objetivación ontológica, 241 y sgs.
Experiencia y Percepción, 261 (n. 261).
Experiencia y Presencia, 251.
Experiencia y Materia, 261 (n. 261).
El Logos del Ser como estructura inteligible de la Experiencia, 245.
El Logos de la Experiencia y el Logos de la Razón, 261 y sgs., 265 y sgs.
Las condiciones de posibilidad de la Experiencia y su relación con el Tiempo, 239.
La Experiencia y el Tiempo, 251 y sgs., 260, 261.
Experiencia y Nada, 241.
La Experiencia y la negatividad de la Nada, 261 (n. 261).
La Experiencia y el ens extramundanum, 261.

Fenómeno:

El fenómeno como correlato de un representar ontológico, 56 y sgs.
El concepto de «fenómeno» negativo, 59.
La realidad fenoménica como *quantum*, 95.
El principio de la afinidad de los fenómenos y su relación con la Imaginación y la Apercepción, 153 y sgs.
Fenómeno y Ser, 40, 106, 107, 241.
Fenómeno y Nada, 40, 59, 106, 107, 113.

Ficción:
La Nada como ficción, 52 y sgs.

Finitud.
La patencia de la Nada como testimonio de la finitud de la Existencia, 113, 130, 131, 188.
La finitud del Tiempo, 130, 131, 188 y sgs.
La finitud y la Palabra, 26, 27, 28, 29, 30.

Forma:
La Nada como Forma nadificante, 57 y sgs.

Grado:
El grado y la sensación, 95, 98, 99, 116.
El grado y la negación, 95, 96.
El grado y la realidad, 95, 96.
El grado y las cualidades, 98, 99.
El grado como magnitud intensiva, 116.
La comprensión del Ser como una realidad gradificada, 119, 120.
El grado y la estructura de la Temporalidad, 117.
El grado y su aprehensión temporal, 116.

Hamsun:
23.

Hegel:
14, 15, 16, 32, 103, 105.

Heidegger:
18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 35, 37, 86, 111 *passim*. 130, 166, 191.

Herz:
65.

Huidobro:
129.

Hume:
76.

Husserl:
124, 127, 166.

Imagen:
Cfr. también *Imaginación.*

La Imaginación como facultad generatriz de las imágenes, 147 y sgs., 155, 156.
Diversas modalidades de las imágenes, 147, 148.
Imagen pura e imagen empírica, 149.
Imagen y schema, 143, 144, 145, 146, 157 y sgs., 163 y sgs.
Imagen y concepto, 163 y sgs.
Imagen y objeto, 148.
Imagen y aspecto, 147 y sgs., 159, 164, 165.
La imagen como aspecto temporal puro, 168.
El Tiempo y el Espacio como imágenes puras, 143, 147 y sgs., 167.
La Nada como imagen pura, 167.
La Temporalidad del ens imaginarium como imagen pura des-substancializada, 179, 180.

Imaginación:

La Imaginación como facultad fundamental del alma humana, 156.
La función de la Imaginación dentro de la Experiencia, 150 y sgs.
La Imaginación como facultad generatriz de las imágenes, 147 y sgs., 155.
La Imaginación y el Sentido, 151 y sgs.
La Imaginación y el Entendimiento, 161 y sgs.
La Imaginación como facultad intermediante entre la Sensibilidad y el Entendimiento, 155.
La Imaginación y la Apercepción, 153 y sgs.
La Imaginación y los schemas, 142.
La Imaginación y el schematismo, 145 y sgs., 164.
La Imaginación productiva y la reproductiva, 142 (n. 112), 152 y sgs.
Imaginación y Asociación, 153.
La Imaginación como lugar de origen del ens imaginarium, 142.
La Imaginación y la Nada, 145 y sgs.
La Imaginación y la Temporalidad, 137.

Imposibilidad:

Cfr. también *Imposible.*
La imposibilidad y el schematismo, 236.
El schema de la im-posibilidad, 247, 248.
El schema de la im-posibilidad no es adecuado para interpretar la Nada, 254.
Imposibilidad lógica e imposibilidad ontológica, 263 (n. 264).
Imposibilidad absoluta e imposibilidad ontológica, 267.

La imposibilidad ontológica y el principio de la posibilidad de la Experiencia, 205, 206.
La imposibilidad ontológica y el Espacio, 217 y sgs., 238, 239.

Imposible:

Cfr. también *Imposibilidad.*
Lo imposible y la Experiencia, 244, 261 (n. 261).
Lo imposible y la Razón, 259, 263, 264 y sgs.
Lo imposible y la negatividad, 260.
Lo imposible y el ens extramundanum, 207, 208, 261 y sgs.
Lo imposible y el principio de no-contradicción, 202, 208 y sgs., 211 y sgs., 214 y sgs.
Lo imposible y lo inteligible, 261 y sgs., 265.
Lo imposible y la comprensión del Ser, 263 (n. 264).
Lo imposible y el Logos, 209, 242 y sgs.
Lo imposible y el nihil negativum, 263 (n. 264).
Lo imposible y su estructura objetiva, 243 y sgs.
Lo imposible y su textura ontológica-categorial, 257, 258, 259 y sgs.
Lo imposible y su representación, 242 y sgs., 249.
Lo imposible como privación de lo posible, 243.
Lo imposible como nóumeno, 257, 263 (n. 264).
Lo imposible como estructura del objeto, 201.
Lo imposible como objeto vacío sin concepto, 242.
Lo imposible como objeto impensable por no-verdadero, 209.
Lo imposible como objeto impensable o a-lógico, 242.
Lo imposible como estructura contradictoria del Logos, 209, 245, 246.
Lo imposible como objetivación del Ser, 241, 242.
Lo imposible como modalidad deficiente del Ser, 243.
Lo imposible como No-Ser, 244, 245.
Lo imposible como posibilidad trascendental, 263.
Lo imposible como Nada, 200 y sgs., 248, 256, 257, 263 (n. 264).
La estructura temporal de lo imposible, 207, 237, 238, 248 y sgs., 252 y sgs.

Infinitud:

La infinitud del Tiempo, 123, 188 y sgs.
La infinitud del Tiempo como negación de su finitud originaria, 191.
La infinitud del Tiempo y la Nada, 188 y sgs.

Instante:
Cfr. también *Ahora.*
El instante como límite del Tiempo, 123 (n. 92).
El instante «lleno» por una sensación como realidad, 124 (n. 93).
La serie de instantes del Tiempo ontológico está siempre signada por una realidad, 117.
El instante como concretización temporal-ontológica de la representación del Tiempo, 251, 252, 254, 255.
El Tiempo de la Nada no tiene instantes individualizados, 126, 127, 256.

Intelecto:
Cfr. también *Entendimiento, Razón, Categorías.*
La hipótesis del *intellectus archetypus,* 64, 65.
El intelecto *echtypus,* 65.

Inteligible:
Lo inteligible y lo im-posible, 261 y sgs.
La negatividad de lo inteligible, 266.

Intuición:
La intuición y la Imaginación, 152 y sgs.
La intuición y los schemas, 157 y sgs.
La intuición y el Tiempo, 253.
La intuición y el nóumeno, 52 y sgs.
La intuición y la Nada, 51 y sgs.
La intuición intelectual en el *intellectus archetypus,* 64, 65.
La intuición vacía o Forma pura como Nada, 144, 167.
El Tiempo y el Espacio como intuiciones puras, 139 y sgs.
La intuición vacía sin objeto como ens imaginarium, 135, 141.
Los axiomas de la intuición y lo posible, 233 y sgs.
Los axiomas de la intuición y su sentido temporal, 233 y sgs.

Irreversibilidad:
La irreversibilidad del Tiempo, 122 (n. 91).

Juicio:
El Juicio y el Principio de no-contradicción, 216 (n. 199).

Kant:
Passim.

Leibniz:
43.

Lenguaje:
Cfr. también *Palabra.*
El lenguaje y las categorías, 14, 15, 16, 17.
El lenguaje y la negación, 32 y sgs.
El lenguaje y el Pensar, 34.
El lenguaje y la Nada, 31.
El lenguaje metafísico y el olvido del Ser, 20, 21, 28, 29, 30.
El lenguaje ontológico y sus dificultades como instrumento expresivo, 109, 130 (n. 97), 268.
El «fracaso» del lenguaje, 27, 28 y sgs.

Libertad:
La autonomía de la libertad en el Yo práctico, 78.

Locke:
76.

Lógica:
La Lógica como Ontología, 103.

Logos:
El Logos y su función apofántica o fenomenológica, 41.
La doble posibilidad en la estructura del Logos, 246.
El Logos como positiva negatividad de la Razón, 41.
El Logos de la Razón y el de la Experiencia, 261 y sgs., 265 y sgs.
El Logos del Ser como estructura inteligible de los objetos de la Experiencia, 245.
El Logos del Ser y lo posible, 245 y sgs.
El Logos y lo im-posible, 209, 245, 246, 247, 248 y sgs.
El Logos y el Ser, 41, 209, 245 y sgs., 261 y sgs.
El Logos y la Verdad, 261.
El Logos y la contradicción del concepto, 245, 246.
El Logos y la Nada, 41.
El Logos y el Tiempo, 248 y sgs., 252, 254.

Magnitud:
Cfr. también *Cantidad.*
El concepto de magnitud en general, 67, 68.
Magnitud positiva y magnitud negativa, 68 y sgs.
La magnitud intensiva y el Grado, 116.

El Tiempo como imagen pura de las magnitudes intensivas, 117 (n. 89).
La magnitud y su sentido temporal, 67 y sgs., 247.

Materia:

Materia y realidad, 94, 95.
Materia y negación, 94, 95.
Materia y Experiencia, 261 (n. 261).
La sensación como materia del objeto fenoménico, 137.
La «materia trascendental» de los fenómenos oníricos como negatividad absoluta, 111.

Modalidad:

Cfr. también *Categorías.*
Las categorías de modalidad y su función dentro de la Experiencia, 223 y sgs., 229 y sgs.
Las categorías de modalidad y su función sobre el Tiempo, 231 y sgs.
Las categorías de modalidad y su gradación ontológica, 257 y sgs.
Las categorías de modalidad y la Nada, 206.

Mundo:

Mundo y Palabra, 25 y sgs.
El desvanecimiento del mundo, 125 (n. 94), 127 y sgs., 188, 255, 256.
El desvanecimiento del mundo y la estructura del Tiempo, 125 (n. 94), 255 y sgs.

Nada:

La Nada y la realidad objetiva, 52, 64.
La Nada y la Experiencia, 240, 241, 261 (n. 261).
La Nada y el No-Ser, 19, 20, 113, 266, 267.
La Nada y la negatividad de la Razón, 267.
La Nada y el Principio de no-contradicción, 202 y sgs., 210 y sgs.
La Nada y la Ausencia, 255, 256.
La Nada y la Existencia, 111, 112, 113, 130 (n. 98), 188.
La Nada y la pérdida de la significatividad, 125, 256.
La Nada y el anonadamiento, 111, 112, 113, 193.
La Nada y la angustia, 111, 112, 113.
La Nada y el sueño profundo, 109, 110, 193.
La Nada y el Pensar, 34 sgs., 103 y sgs., 210 y sgs.
La Nada y el lenguaje, 31.
La Nada y el Logos, 41.
La Nada y el Ente, 19, 20, 104, 112, 113.

La Nada y el Algo, 57 y sgs., 93, 94, 100, 113.
La Nada y el nihil privativum, 91 y sgs., 99, 100, 106, 107.
La Nada y el nihil negativum, 200 y sgs., 210.
La Nada y el ens imaginarium, 135 y sgs., 167, 193 y sgs.
La Nada y el nóumeno, 51 y sgs., 60 y sgs., 84 y sgs.
La Nada y el ens extramundanum, 207, 208.
La Nada y el objeto, 94.
La Nada y sus cualidades, 105.
La Nada y la intuición, 51 y sgs.
La Nada y la posibilidad, 52.
La Nada y las categorías, 15, 56.
La Nada y las categorías de cantidad, 58 y sgs., 68.
La Nada y las categorías de cualidad, 91 y sgs.
La Nada y las categorías de modalidad, 206.
La Nada y las categorías de relación (cfr. *Substancia).*
La Nada y el concepto de Ninguno 58 y sgs. (cfr. también *Anti-categorías).*
La Nada y la finitud, 113, 130 y sgs., 188.
La Nada y la Imaginación, 145 y sgs.
La Nada y el schematismo, 145, 168.
La Nada y el schema de la im-posibilidad, 254.
La Nada y la privación, 96, 194.
La Nada y la negatividad, 39, 104 y sgs., 110, 111, 113, 114 y sgs., 120, 187, 188, 195, 261 (n. 261), 266.
La Nada como negación, 20, 33, 39, 93, 104, 112, 194, 211.
La Nada como abseidad, 110.
La Nada como lo im-posible, 200 y sgs., 248, 252, 253, 263 (n. 264).
La Nada como exteriorización de la imposibilidad del Pensar, 210, 211.
La Nada como expresión de un absurdo o contrasentido, 211.
La Nada como objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, 200, 211, 219.
La Nada como concepto vacío, 51, 55.
La Nada como disolución del mundo, 256.
La Nada como imagen pura, 167.
La Nada como intuición vacía, 144, 167.
La Nada como determinación negativa de una cantidad, 68.
La Nada como privación de cualidades positivas, 104.
La Nada como testimonio de la finitud de la Existencia, 113.
La Nada como objeto vacío de un concepto, 97.
La Nada como falta de un objeto, 51, 55, 93.

La Nada como ficción, 52.
La Nada como Forma nadificante, 57 y sgs.
La Nada como Cero, 70.
La Nada como concepto límite, 52.
La Nada como concepto problemático y limitativo, 64.
La Nada como «fenómeno» 40, 59, 106, 107, 113.
La Nada como cosa en sí, 54.
La Nada en cuanto tal como Nada del Ser en cuanto Ser, 20.
La Nada como esencial otredad del Ser, 39, 112, 267.
La Nada como negación del Ser en su posibilidad, 211.
La Nada y su representación ontológica, 19 y sgs., 56, 57, 104.
La Nada y la diferencia ontológica, 20, 45 y sgs.
La Nada y la comprensión del Ser, 16 y sgs., 103, 104.
La Nada y su comprensión, 22 y sgs., 39 y sgs., 103, 104.
La Nada y sus «categorías», 195, 196.
La Nada y el Tiempo, 36 y sgs., 240, 241, 254, 255, 256.
La Nada y la comprensión del Tiempo, 120 y sgs., 187 y sgs., 193 y sgs., 254 y sgs.
En la experiencia de la Nada no cesa el Tiempo, 255.
El Tiempo vacío como faz de la Nada, 256.
La Nada y la infinitud del Tiempo, 188 y sgs.
La Nada y la finitud del Tiempo, 130, 131.
El círculo entre Nada y Tiempo, 39 y sgs., 120 y sgs., 131, 132, 266.
La Temporalidad de la Nada, 14, 38, 39, 40, 45, 46, 60, 86, 87, 130, 131, 167, 168, 175 y sgs., 187 y sgs., 193 y sgs., 254 y sgs., 266.
La Temporalidad de la Nada o No-Ser, 248 y sgs., 254.
La Temporalidad de la Nada en cuanto nóumeno, 62, 63, 84, 85.
La Temporalidad de la Nada y su fondo ontológico, 179 y sgs.
La Temporalidad de la Nada como ens imaginarium 168 y sgs., 175 y sgs.
La Temporariedad de la Nada como Nada del Ser en cuanto tal, 39 y sgs.
La Temporariedad de la Nada en cuanto schematismo puramente negativo, 45 y sgs.

Necesario:

La estructura temporal de lo necesario, 251, 252.

Negación:

Cfr. también *Negatividad.*
La negación como posición ontológica, 33, 105, 254.

La negación como ausencia de sensaciones, 94.
La negación como cero o ausencia de grado en la sensación, 95, 117 (n. 89).
La negación como cualidad, 105.
La negación absoluta y las categorías ontológicas de la cualidad, 101.
La negación como presencia de cualidades negativas, 107.
La negación y el No-Ser, 33.
La negación como expresión del No-Ser de algo en la substancia, 194.
La negación como condición *a priori* de la posibilidad de la Experiencia, 96, 100, 101, 102, 106 y sgs.
La negación absoluta y su aporía, 100, 101.
La negación del Algo como Nada, 93.
La negación y el Lenguaje, 32 y sgs.
La negación y la Materia, 94, 95.
La negación y el anonadamiento, 112.
La negación y el No, 112.
La negación, como privación ontológica, no es una auténtica Nada, 194.
La negación y el nihil privativum, 96 y sgs., 114 y sgs.
La negación ontológica y la Nada, 20, 33 y sgs., 39, 104 y sgs., 112.
La negación como categoría de la Nada, 101.
La negación ontológica y la negatividad absoluta de la Nada, 103, 113.
La negación y su schematismo, 114 y sgs., 118, 119, 120.
La negación y la estructura del Tiempo, 117 (n. 89).

Negatividad:

Cfr. también *Negación.*
La negatividad como carencia o falta de intuición, 66.
La negatividad como vacío absoluto de sensaciones, 108.
La negatividad de las categorías de cualidad, 118.
La negatividad y los fenómenos oníricos, 110.
La negatividad y lo im-posible, 260 y sgs., 263 (n. 264). 265, 266.
La negatividad y el nihil negativum, 114, 263 (n. 264).
La negatividad y la Razón, 264, 265, 266.
La negatividad y lo inteligible, 265, 266.
La negatividad y la Nada, 39 y sgs., 103, 104, 105, 110, 113, 114, 120, 187, 188, 195, 261 (n. 261), 266.
La negatividad y su sentido temporal, 113, 114, 120 y sgs.

Nihil negativum:

Cfr. también *Nada.*
El nihil negativum como objeto vacío sin concepto, 199, 218, 219.
El nihil negativum como opuesto a la posibilidad, 199, 200.
El nihil negativum como lo posible trascendental, 264.
El nihil negativum como nóumeno, 257.
El nihil negativum como ens extramundanum, 264, 267.
El nihil negativum como No-Ser, 263 (n. 264), 265.
El nihil negativum como Nada, 43, 199 y sgs., 205, 241.
El nihil negativum y la negatividad, 114, 264 y sgs.
El nihil negativum y el Principio de no-contradicción, 202 y sgs.
El nihil negativum y su estructura ontológica, 205, 206.
El nihil negativum y las categorías de modalidad, 206.
El nihil negativum y la posibilidad lógica u ontológica, 214, 215 y sgs., 218.
El nihil negativum y lo im-posible, 263 (n. 264).
El nihil negativum y el ens rationis, 199, 200, 201.
El nihil negativum y el nihil privativum, 200, 201.
El nihil negativum y el ens imaginarium, 201, 202.

Nihil privativum:

Cfr. también *Nada.*
El nihil privativum como objeto in-existente, 95.
El nihil privativum como Algo, 99, 100.
El nihil privativum como Nada, 43, 91 y sgs., 107.
El nihil privativum y el grado de la sensación, 96.
El nihil privativum y su estructura fenoménica, 96, 97 y sgs.
El nihil privativum y la privación, 91.
El nihil privativum y la negación, 97, 114.
El nihil privativum y el ens imaginarium, 194, (n. 181).
El nihil privativum y el nihil negativum, 200, 201.

Ninguno:

El concepto categorial cuantitativo de Ninguno, 58.
El concepto de Ninguno y su relación con las magnitudes negativas, 69, 70.
El concepto de Ninguno como anti-categoría, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71.
El concepto de Ninguno y su relación con la Nada, 58 y sgs.

No:

El No, la negación, el anonadamiento y la angustia, 111, 112, 113.

No-Ser:

Cfr. también *Nada, Ser.*
El No-Ser como privación del Ser, 119.
El No-Ser como lo im-posible, 242 y sgs., 248.
El No-Ser como ens imaginarium, 180.
El No-Ser como nihil negativum, 263 (n. 264).
El No-Ser y la negación, 33.
El No-Ser y la Nada, 104, 266, 267.
El No-Ser y la Temporalidad ontológica, 254.

Nóumeno:

Cfr. también *Ens rationis.*
El nóumeno y su doble modalidad, 52 y sgs.
El nóumeno y el Sentido interno, 75 y sgs.
El nóumeno y la intuición, 52 y sgs., 212.
El nóumeno y las categorías, 72 y sgs.
El nóumeno y el schematismo, 62, 63.
El nóumeno y la Razón Pura, 85.
El nóumeno y el objeto, 53.
El nóumeno y su realidad objetiva, 51 y sgs., 55.
El nóumeno como representación, 56, 57 y sgs., 74.
El nóumeno y las posibilidades, 212 y sgs.
El nóumeno y el Principio de no-contradicción, 211, 212.
El nóumeno como concepto-límite, 54 y sgs.
El nóumeno como Forma pura sin contenido, 55.
El nóumeno como lo im-posible, 263 (n. 264).
El nóumeno como nihil negativum, 257.
El nóumeno como Nada, 51 y sgs., 61, 62, 63, 65, 84.
El nóumeno y su estructura temporal, 62, 63, 72, 84, 85, 257.

Número:

El Número como schema de las categorías de cantidad, 67, 68, 116.
El Número y su sentido temporal, 67, 68.

Objeto:

El objeto como correlato fenoménico de un conocimiento, 54.
El objeto en general como X vacía, 94, 101, 102.
El objeto en general y su posibilidad de aparecer como Algo o Nada, 94.

El objeto en cuanto «Algo» positivo, 61.
El objeto en general como Algo, 102.
No todo «Algo» es un objeto, 139.
El nóumeno no es un objeto, 53.
El Espacio y el Tiempo puros no son objetos, 135, 138, 148, 150.
La vaciedad del objeto como anulación de la posibilidad del concepto, 201, 202, 218, 219.
Los modos de ser el objeto (posible, real, necesario) y las condiciones de la Experiencia, 224.
El Logos del Ser como estructura inteligible de los objetos de la Experiencia, 245.
Lo im-posible como objeto, 201, 242, 243, 244, 245, 246 y sgs., 249.
El nihil negativum como objeto, 200 y sgs., 218, 219.
La Nada como falta de un objeto, 93.

Palabra:

Cfr. también *Lenguaje.*
La Palabra y el Ser, 18, 19, 20, 23, 24, 27, 28.
La Palabra y el olvido del Ser, 20 y sgs.
La Palabra y la diferencia ontológica, 20, 21, 22, 23 y sgs., 28, 29.
La Palabra y el Ente, 23, 24, 26.
La Palabra y el Mundo, 25.
La Palabra y la Significatividad, 25 y sgs.
La Palabra y la Finitud, 26 y sgs.
La Palabra y la Nada, 20 y sgs., 24 y sgs., 31 y sgs.

Pensar:

El Pensar y el Lenguaje, 32 y sgs.
El Pensar el Conocer, 54.
El Pensar onto-lógico, 34, 102, 103, 267.
El Pensar y la Nada, 34 y sgs., 103, 104, 210, 211.

Percepción:

La percepción y la Experiencia, 261 (n. 261).
Las anticipaciones de la percepción como expresión de la legalidad temporal de la conciencia, 240.

Permanencia:

La permanencia como schema de la substancia, 171, 172, 173, 174, 175 y sgs., 184.
La permanencia y su sentido temporal, 185, 250.
La permanencia y la presencia, 250.

Pfänder:

216.

Platón:
177.

Plotino:
177.

Posibilidad:
Cfr. también *Posible.*
La posibilidad y la realidad, 261 (y también, n. 261).
La posibilidad y la realidad objetiva, 225 y sgs.
Posibilidad lógica y posibilidad ontológica, 203 y sgs., 213 y sgs., 217, 218, 219, 220 y sgs.
Posibilidad analítica y posibilidad sintética, 221.
La posibilidad ontológica y las condiciones de posibilidad de la Experiencia, 239.
La posibilidad ontológica y la síntesis de la Experiencia, 222, 227, 228.
El principio de no-contradicción y la posibilidad lógica u ontológica, 214, 221.
El nihil negativum como opuesto a la posibilidad, 199, 200.
El nihil negativum y la posibilidad lógica u ontológica, 214, 215, 218.
La Nada, en cuanto nóumeno, no se puede contar entre las posibilidades, 52.
El nóumeno y la posibilidad lógica u ontológica, 212 y sgs.
La posibilidad y la Razón, 261 (n. 261).
Lo im-posible como posibilidad trascendental, 263.
La posibilidad y su schema, 237 (y también, n. 237), 247 y sgs.
La posibilidad y la Temporalidad, 207, 261 (n. 261).

Posible:
Cfr. también *Posibilidad.*
Lo posible y la Experiencia, 220 y sgs., 225 y sgs., 259 y sgs.
Lo posible y lo inteligible, 212.
Lo posible y el Logos del Ser, 245, 246.
Lo posible y los axiomas de la intuición, 233.
Lo posible y el Principio de no-contradicción, 202 y sgs., 208 y sgs.
La privación de lo posible como lo im-posible, 243.
Lo posible trascendental como ens extramundanum, 264.

Lo posible trascendental como nihil negativum, 264.
Ser-posible y Ser-real, 141.
Lo posible y su estructura temporal, 235 y sgs., 247, 248, 249, 250, 251 y sgs.

Postulados del pensamiento empírico:

Cfr. también *Modalidad.*
Los postulados del pensamiento empírico y su origen ontologico, 206.

Presencia:

La presencia y la permanencia, 250.
La presencia y la experiencia, 251.
La presencia como grado de la sensación, 95.
La presencia absoluta de la Apercepción trascendental como supratemporalidad, 80 y sgs.
La presencia como «Ser» del Tiempo, 251, 252, 253, 254, 255.

Privación:

El concepto kantiano de privación y su relación con el aristotélico, 92 y sgs.
La privación como gradación cuantitativa de la sensación, 92, 93.
La privación y las categorías de la cualidad, 91.
La privación como modificación cualitativa del Algo, 93.
La privación y el schematismo, 93.
La privación y la Nada, 96, 104 y sgs.

Punto:

El punto como límite del Espacio, 123 (n. 92).

Razón:

La Razón y el nóumeno, 85.
La Razón y la posibilidad, 261 (n. 261).
La Razón y lo im-posible, 259, 260, 263, 264 y sgs.
La Razón y el No-Ser, 260.
La Razón y la negatividad, 264 y sgs.
La Razón y el Logos, 261 y sgs., 265 y sgs.
La Razón Pura y el Tiempo, 72, 73, 74, 78, 79, 80.
La Temporalidad de la Razón, 260 y sgs., 266 y sgs.

Real:

Cfr. también *Realidad, Realidad objetiva.*
Lo real y la Experiencia, 227.

Ser-real y Ser-posible, 141.
Lo real y su estructura temporal, 251, 252.

Realidad:
Cfr. también *Realidad objetiva.*
La realidad y la posibilidad, 261 (y también n. 261).
La realidad y la sensación, 94, 95, 96, 117 (n. 89), 124 (n. 93).
La realidad y su schema, 95, 115.
La realidad como Algo, 93.
La negación de la realidad como Nada, 93.
La realidad como condición a priori de la posibilidad de la Experiencia, 96.
La realidad fenoménica como *quantum,* 95.
La realidad como *realitas phaenomenon,* 96.
La realidad y la comprensión del Ser, 119, 120.
La realidad y el Tiempo, 117 (y también n. 89), 124 (n. 93).

Realidad objetiva:
Cfr. también *Real, Realidad.*
La realidad objetiva y el Conocimiento, 60.
La realidad objetiva y los nóumenos, 51, 55.
La realidad objetiva y el principio de la posibilidad de la Experiencia, 205, 217, 218.
La realidad objetiva y la posibilidad, 225 y sgs.
La «realidad objetiva» negativa, 66, 67, 71.
La realidad objetiva y la Nada, 51, 64.

Relación:
Cfr. también *Categorías.*
Las categorías de relación y su función determinativa del orden temporal, 169, 170 y sgs.
Las categorías de relación y sus schemas, 170, 171.

Representación:
Las representaciones y el Sentido interno, 74, 75, 76.
El nóumeno como representación, 74.

Schemas:
Cfr. también *Schematismo, Temporalidad, Tiempo.*
Los schemas y su naturaleza, 157 y sgs.
Los schemas y la Imaginación, 137, 142.
Los schemas y las imágenes, 143, 144, 145, 146, 157 y sgs., 163 y sgs., 168.
Los schemas y su función en relación con la intuición y los conceptos, 157 y sgs., 168 y sgs., 230, 231 y sgs.

Los schemas y su función dentro de la Experiencia, 151 y sgs., 168 y sgs.
Los schemas como determinaciones a priori del Tiempo, 162, 163, 231.
El schema de la magnitud, 67, 68 y sgs.
El schema de la realidad, 95.
Los schemas de las categorías de relación, 170, 171.
El schema de la posibilidad y las cuantidades extensivas, 237 (n. 237).

Schematismo:

Cfr. también *Schemas, Temporalidad, Tiempo.*
El schematismo y las categorías ontológicas, 44.
El schematismo y la primacía de los supuestos ontológicos, 119, 120.
El schematismo y su función dentro de la Experiencia, 157 y sgs., 164.
El schematismo y el Sentido interno, 230, 231.
El schematismo y la Imaginación, 145 y sgs., 164.
El schematismo y las imágenes, 145 y sgs., 168 y sgs.
El schematismo y las categorías, 230 y sgs.
El schematismo y las categorías de la cualidad, 115.
El schematismo y la privación, 93.
El schematismo y la negación, 115, 119.
El schematismo y la negatividad, 115, 120.
El schematismo y las categorías de la modalidad, 206, 231 y sgs.
El schematismo y la posibilidad, 235 y sgs., 247 y sgs.
El schematismo y la im-posibilidad, 247, 248.
El schematismo como expresión de la legalidad temporal de la conciencia, 239.
El schematismo y el Tiempo, 44, 165 y sgs., 231, 239.
El schematismo y la Nada, 45, 62, 63, 146, 168, 175 y sgs., 206.

Sensación:

La sensación y el Sentido interno, 95, 117.
La sensación y el grado, 95, 98, 99, 117, 120.
La sensación y la privación, 92.
La sensación y la negación, 94, 95, 96.
La sensación y la negatividad, 108.
La sensación y la realidad, 94.
Los grados de la sensación y la cualidad, 98 y sgs.
La sensación y su abolición como realidad gradificada, 120.
Las sensaciones y el sueño profundo, 109.
La sensación como *realitas phaenomenon*, 137.

El vacío de sensaciones y su aprehensión, 108.
La sensación y su función como contenido del Tiempo, 117.

Sentido interno:

Cfr. también *Apercepción empírica, Tiempo.*
El Sentido interno como Apercepción empírica y sus diferencias con la Apercepción trascendental, 77 y sgs.
El Sentido interno y las sensaciones, 95, 117.
El Sentido interno y las representaciones, 74, 75, 76.
El Sentido interno y los nóumenos, 75 y sgs.
El Sentido interno y la privación, 92, 93.
El Sentido interno y las categorías, 230 y sgs.
El Sentido interno y el schematismo, 162, 231.
El Sentido interno como Tiempo, 74.
El Sentido interno como sucesión pura de ahoras consecutivos, 172.
El Logos del Sentido interno y su estructura temporal, 248.

Ser:

Cfr. también *Nada, No-Ser.*
El Ser y las categorías, 16.
El Ser y el Pensar, 102 y sgs., 267.
El Ser y los fenómenos, 40, 241.
El Ser y el Logos, 41, 209, 245 y sgs., 261 y sgs.
El Ser y el Lenguaje, 18, 19, 20, 23 y sgs., 26, 27.
El Ser y la Existencia, 18, 21 y sgs., 191.
El Ser y su noción metafísica, 16.
El Ser en cuanto Ser, 18 y sgs.
El Ser como género máximo de los entes, 18.
El Ser-posible y el Ser-real, 141.
El Ser y lo im-posible, 241, 242 y sgs., 263 (n. 264).
La Nada como la esencial otredad del Ser, 39, 267.
La Nada como negación del Ser en su posibilidad, 211.
La Nada como negación del Ser de los entes, 19 y sgs., 104.
La Nada en cuanto tal como Nada del Ser en cuanto tal, 19 y sgs.
El Ser y su comprensión, 16, 42, 191.
La comprensión del Ser y el olvido del Ser, 21.
La comprensión del Ser en cuanto Ser, 191.
La comprensión del Ser y el ens extramundanum, 261.
La comprensión del Ser y lo im-posible, 263 (n. 264).
La comprensión del Ser y la Existencia impropia, 191.
La comprensión del Ser en cuanto realidad gradificada, 119, 120.

La Temporalidad y la Nada (cfr. también *Círculo, Nada)*, 38, 45, 59, 60, 62, 63, 86 y sgs., 113, 114, 129 y sgs., 167, 168, 175 y sgs., 187 y sgs., 193 y sgs., 248 y sgs., 254 y sgs., 266.

Temporariedad:

La Temporariedad del Ser, 39.
La Temporariedad de la Nada como Nada del Ser en cuanto tal, 39.
La Temporariedad de la Nada como schematismo puramente negativo, 45 y sgs.

Tiempo:

Cfr. también *Temporalidad.*
El Tiempo como Forma pura del objeto fenoménico, 137 y sgs.
El Tiempo y la ordenación de los fenómenos, 160.
El Tiempo como sentido de los fenómenos, 253.
El Tiempo como intuición pura, 139 y sgs.
El Tiempo y la intuición, 253.
El Tiempo y su función preeminente con respecto al Espacio, 165 (n. 145), 166.
El Tiempo como sentido del Espacio, 237 (n. 237).
El Tiempo y su espacialización, 165 (n. 145), 191 (n. 179).
El Tiempo como imagen pura, 117 (n. 89), 143, 147 y sgs., 167.
El Tiempo y las categorías, 67 y sgs., 230 y sgs.
El Tiempo y las categorías de modalidad, 231 y sgs.
El Tiempo y los schemas, 162 y sgs., 230 y sgs.
El Tiempo y su función preeminente en el schematismo, 165.
El Tiempo y los axiomas de la intuición, 233 y sgs.
El Tiempo como imagen pura de las magnitudes intensivas, 117 (n. 89).
El Tiempo y la Razón Pura, 73, 74, 79, 80.
El Tiempo y la Unidad trascendental, 78.
El Tiempo y las condiciones de posibilidad de la Experiencia, 239.
El Tiempo y la Experiencia, 251 y sgs.
El Tiempo y su determinación como sustancia, 184.
El Tiempo y la realidad, 117 (n. 89), 124 (n. 93).
El Tiempo y la permanencia, 82, 83.
El Tiempo y la privación, 92.
El Tiempo y el ens imaginarium, 135 y sgs., 177, 179 y sgs.
El Tiempo y los entes reales, 85.
El Tiempo y los entes ideales, 84, 85.

El Tiempo y el Logos, 248 y sgs., 252, 254.
El Tiempo y el Principio de no-contradicción, 248, 249.
El Tiempo y la Existencia, 130 (y también n. 98).
El Tiempo como mera posibilidad, 144.
El Tiempo como horizonte de la posibilidad y de la im-posibilidad, 248 y sgs.
El Tiempo y su estructura como sucesividad pura, 175, 176, 179, 180.
El Tiempo como ente intramundano, 121, 191.
El Tiempo mundano y el Tiempo vulgar, 125 (n. 94).
El Tiempo real y el Tiempo mundano, 126.
El Tiempo y el desvanecimiento del mundo, 125 (n. 94), 188.
El Tiempo y su carácter instrumental, 125, 126.
El Tiempo puro y el Tiempo «vacío», 186.
El Tiempo «vacío» como imposible de ser concebido, 117, 182.
El Tiempo como ininterrumpida secuencia de ahoras, 123, 172, 176, 190.
El Tiempo y su cuantificación, 122, 123.
El Tiempo y su infinitud, 123 y sgs., 129, 188 (n. 176), 189.
El Tiempo y la continuidad, 123 (n. 92), 129.
El Tiempo y la dirección de su curso, 122, 127, 128.
El Tiempo y la irreversibilidad, 122 (n. 91).
El Tiempo no es un objeto, 135, 138, 148, 150, 171.
El Tiempo no es un ente ni una propiedad entitativa, 86 (n. 61).
El Tiempo no subsiste por sí mismo, ni pertenece a las cosas en sí, 171.
El Tiempo no transcurre en sí mismo, 176 (n. 162), 178.
Sólo hay un Tiempo, en el que todos los demás tiempos no deben ponerse simultánea, sino sucesivamente, 183.
El Tiempo y su «Ser» como presencia, 251, 252, 253, 254, 255.
El Tiempo y el sueño profundo, 127, 128, 129, 188.
El Tiempo y su finitud, 130, 131, 188, 189 y sgs.
El Tiempo como sentido del Ser, 35, 249 y sgs.
El Tiempo y la diferencia ontológica, 37 y sgs.
El Tiempo y su comprensión a partir del Ser, 35, 36, 119, 120 y sgs., 124 (n. 93), 184, 185, 186, 191 y sgs., 249, 250, 251, 252, 253.
El Tiempo y su estructura onto-lógica, 119, 184, 249, 254 y sgs.
El Tiempo y la Nada, 35, 36, 125 y sgs., 241, 254, 255, 256.

El Tiempo y su comprensión a partir de la Nada, 120 y sgs., 187 y sgs., 193 y sgs., 254 y sgs.

Tomás de Aquino:
177.

Unidad empírica:
La Unidad empírica de la conciencia como continuo temporal, 77.

Unidad trascendental:
La Unidad trascendental y la Apercepción trascendental, 77.
La Unidad trascendental y su carácter atemporal, 78.

Vacío:
La experiencia del «vacío» en el sueño profundo, 109, 110.
El Tiempo «vacío» y la imposibilidad de su representación, 117.
El Tiempo «vacío« y el grado de las sensaciones, 117 (n. 89).
El objeto vacío como nihil negativum, 200 y sgs., 218, 219.
La vaciedad del objeto como anulación de la posibilidad del concepto, 201, 202, 218, 219.

Vaihinger:
234 (n. 230).

Verdad:
El Logos y la Verdad, 261.
El Logos y la Verdad del Ser, 209.

Wittgenstein:
27, *passim.*

Wolff:
43.

Yo:
El Yo y la Apercepción trascendental, 77.
El Yo puro y sus notas temporales, 81 y sgs.
El Yo y su estructura ideal, 83 y sgs.

Zubiri:
111 (n. 80).

Esta edición de EL PROBLEMA DE LA NADA DE KANT se terminó de imprimir el día 16 de diciembre de 1992 en los talleres de Litografía Melvin, situados en la Calle 3 B, Edificio Escachia, La Urbina, Caracas, Venezuela. Impreso en papel Baxter.